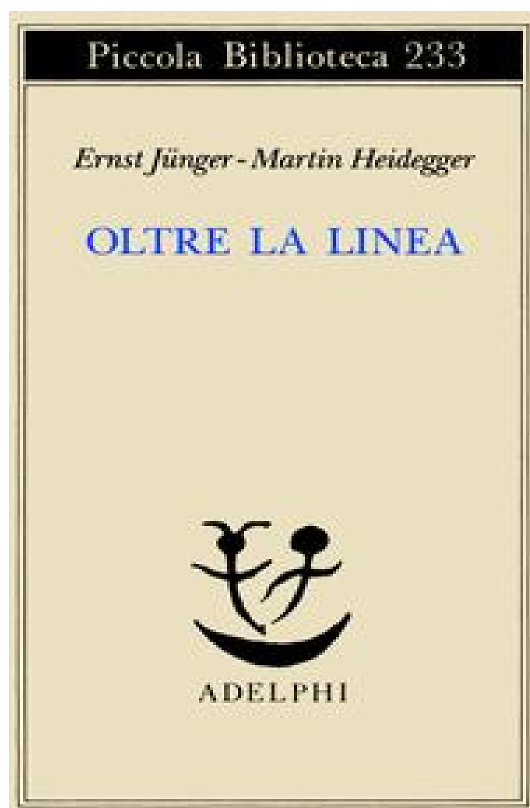
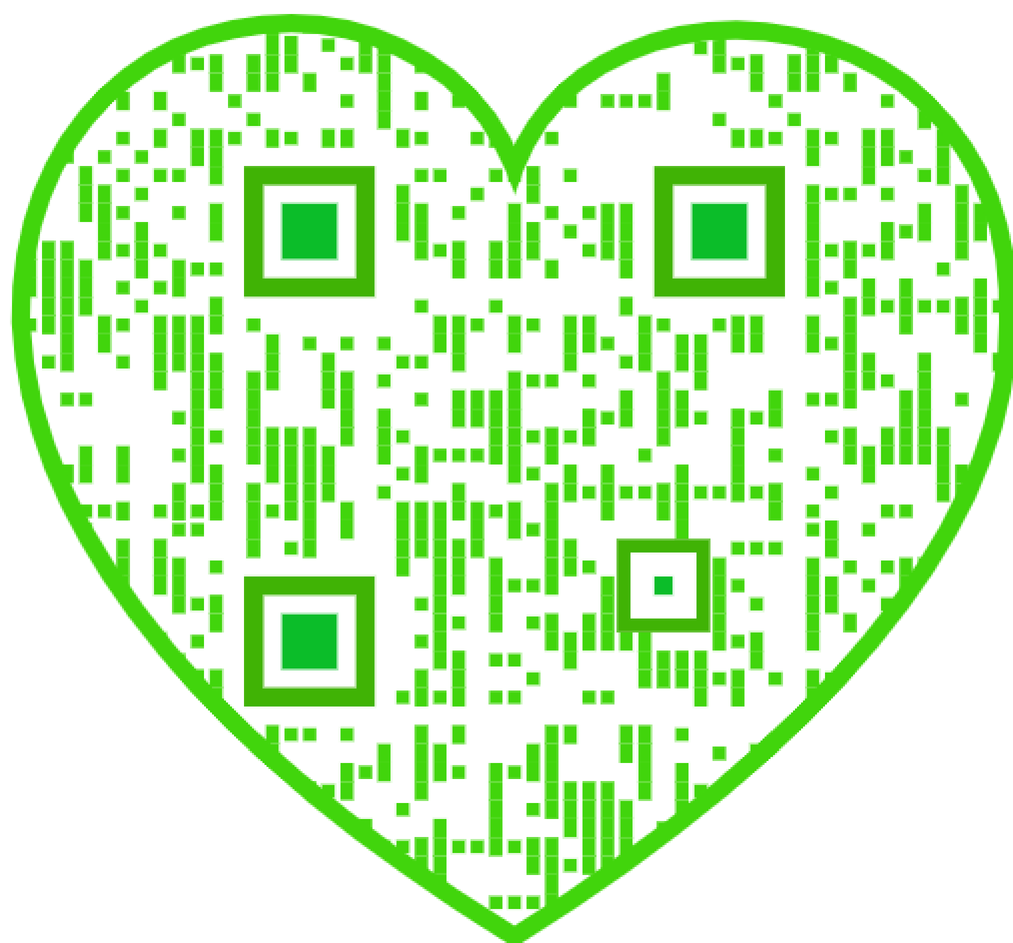
Nahtjak89

Ernst Junger - Martin Heidegger

OLTRE LA LINEA



Nel 1950, in occasione del sessantesimo compleanno di Martin Heidegger, Ernst Jünger pubblicò il saggio Oltre la linea, dedicato al tema che attraversa come una crepa non solo tutta la sua opera, ma quella di Heidegger e tutto il nostro tempo: il nichilismo. Questa parola era stata evocata da Nietzsche, come se in essa si preannunciasse un «contromovimento», un al di là del nichilismo. Dopo che la storia ha «riempito di sostanza, di vita vissuta, di azioni e di dolori» le divinazioni di Nietzsche, Jünger si domanda in questo saggio, che rimane uno dei suoi testi essenziali, se è possibile «l'attraversamento della linea, il passaggio del punto zero» che è segnato dalla parola niente. E precisa: «Chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subìto la tentazione conosce ben poco la nostra epoca». Cinque anni dopo, Heidegger raccolse la sfida e rispose a Jünger con un testo che è anch'esso essenziale nella sua opera: La questione dell'essere. Qui pubblicati insieme per la prima volta, questi saggi si presentano, oggi non meno di allora, come un dialogo teso all'estremo, dove risuonano al tempo stesso l'opposizione e l'affinità, e insieme come una doppia risposta a quel fantasma che Nietzsche definì «il più inquietante fra tutti gli ospiti»: il nichilismo.



Ernst Jünger - Martin Heidegger

OLTRE LA LINEA

A cura di Franco Volpi



ADELPHI EDIZIONI

TITOLI ORIGINALI
Ernst Jünger, *Über die Linie*
Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage*

Traduzioni di Alvise La Rocca e Franco Volpi

Prima edizione: agosto 1989
Seconda edizione: gennaio 1990

© 1980 ERNST KLETT, STUTTGART
© 1976 VITTORIO KLOSTERMANN, FRANKFURT AM MAIN
© 1989 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
ISBN 88-459-0703-1

INDICE

Itinerarium mentis in nihilum — 9
di Franco Volpi

ERNST JÜNGER — 47
Oltre la linea

MARTIN HEIDEGGER — 107
La questione dell'essere

ITINERARIUM MENTIS IN NIHILUM

DI FRANCO VOLPI

1. *I testi e il loro titolo: «oltre la linea» o «sulla linea»?*

Über die Linie è il titolo di un memorabile confronto tra Ernst Jünger e Martin Heidegger. Come è noto, esso ha prodotto una tra le più acute e lungimiranti analisi del nostro tempo e della sua condizione di nichilismo, e si staglia nel pensiero del nostro secolo come un vero e proprio *itinerarium mentis in nihilum*. I due testi che lo compongono – l'intervento di Jünger per il sessantesimo compleanno di Heidegger (1949) e la risposta di Heidegger in occasione dei sessant'anni di Jünger (1955) – vengono qui riuniti in volume per la prima volta. «Prima volta», tenuto conto anche dell'area culturale tedesca, che arriva finalmente a corrispondere alla vasta risonanza dei due testi e all'importanza della posta in gioco, che in questi anni, anziché scemare, è andata divenendo più cospicua.

Problema comune e nello stesso tempo oggetto del contendere è la «linea», vale a dire il limite che viene indicato da Jünger come termine di riferimento per diagnosticare la situazione estrema a cui è arrivato il mondo contemporaneo nel suo «stato» di mobilitazione totale. È la linea del nichilismo, il punto che segna l'avvenuta consunzione dell'Antico ma che non può ancora salutare l'insorgenza del Nuovo, il

«meridiano zero» oltre il quale non valgono più i vecchi ordinamenti e dove, sottoposto a un'accelerazione fisica e tecnica sempre più veloce, lo spirito è in affanno e non ha ancora trovato nuovi orientamenti.
Il titolo comune dei due testi, *Über die Linie*, viene inteso dai contendenti in un significato diverso. Jünger, che apre il dialogo, prende il titolo nel senso di *Oltre la linea*, e con questa sua interpretazione dà al confronto il suo nome, assunto come titolo complessivo nella presente edizione. Heidegger tiene però subito a precisare, in apertura della sua risposta, che egli intende la preposizione *über* non come Jünger nel senso di *trans*, μετά, bensì in quello di *de*, περί. Il titolo diventa così in lui *Su «La linea»*, e in questa variazione egli condensa emblematicamente la diversità della sua prospettiva d'analisi. Pur condividendo in alcuni tratti essenziali la diagnosi jüngeriana della «malattia» nichilistica, diversa è l'anamnesi che egli ne dà e, soprattutto, Heidegger è meno ottimista e non crede, al contrario di Jünger, che sia possibile parlare già di un «oltre la linea». Come dice la sua interpretazione del titolo, più che di cercare proiezioni in avanti si tratta di riflettere «sulla linea» e di scandagliare il fondo metafisico della situazione che essa vuole indicare. E per mettere in evidenza quella che per lui è la vera radice del problema, in occasione della ripubblicazione del suo testo in *Segnavia* (1967, 1976), egli ne cambia il titolo, che diventa *La questione dell'essere*.
Ma come nacque il confronto? Quale ne fu l'occasione?

2. *Le circostanze, lo scenario*

L'intervento di Jünger fu scritto come contributo per un volume in onore di Heidegger in occasione del suo sessantesimo compleanno (26 settembre 1949). Nell'a biografia di Heidegger questo momento coincide, dopo la crisi del 1945-46, con l'aprirsi dello spiraglio di un riscatto. Dalla fine della guerra egli stava attraversando il periodo probabilmente più buio della sua esistenza, costellato da una serie mortificante di sventure e di umiliazioni, che nell'inverno del 1945-46 lo avevano portato sull'orlo del suicidio: il sequestro della propria casa di Friburgo, l'arruolamento forzato nelle squadre per lo sgombero delle macerie, l'incertezza sulla sorte della propria biblioteca e l'impossibilità di lavorare, soprattutto la fiaccante altalena di giudizi sul suo impegno nazionalsocialista (una prima mite perizia del settembre 1945 da parte del «Politischer Bereinigungsausschuß», che riconosceva tra l'altro il suo disimpegno già dal 1934, venne annullata per una serie di pareri contrari, tra cui decisivo fu quello espresso da Jaspers in una lettera del 22 dicembre 1945[1]), quindi la dura sentenza del 19 gennaio 1946 del Senato Accademico del-

1. La lettera, in cui Jaspers non solo riferisce della denuncia del collega Eduard Baumgarten inoltrata da Heidegger al «Dozentenbund» di Göttingen, ma associa inoltre il comportamento di Heidegger a quello di Alfred Bäumler e di Carl Schmitt «per avere tentato di arrivare alla guida del movimento nazionalsocialista», mi è nota in una copia trasmessami dal figlio di Heidegger.

l'Università di Friburgo e infine l'interdizione dall'insegnamento decisa il 5 ottobre e ratificata definitivamente il 28 dicembre 1946 dal Governo Militare Francese. Ridotto all'orlo del suicidio, Heidegger uscì dalla crisi profonda grazie alle cure di Viktor von Gebsattel nel sanatorio di Badenweiler e gettandosi con impegno in nuovi progetti (tra i quali, oltre alla stesura della *Lettera sull'«umanismo»*, va ricordata la traduzione di Lao-tzu, a cui Heidegger lavorò con Paul Shih-Yi Hsiao nell'estate del 1946 e in quella del 1947).

Con l'avvicinarsi del sessantesimo compleanno, sopite le polemiche dell'immediato dopoguerra, l'atmosfera generale apparve meno sfavorevole, e da parte di alcuni allievi e amici furono prese iniziative per rompere l'isolamento e il discredito in cui Heidegger era caduto. La più significativa di tali iniziative fu certamente quella di Max Müller, il quale, riuscendo pazientemente a convincere personaggi autorevoli ed ascoltati (come Romano Guardini e lo stesso Karl Jaspers) a esprimersi finalmente in senso positivo, ottenne la riabilitazione ufficiale da parte dell'Università.

In questo quadro si colloca anche l'iniziativa intrapresa da Hans Georg Gadamer per organizzare un volume miscellaneo in occasione dei sessant'anni del maestro. Per difficoltà e renitenze varie che travagliarono la sua preparazione, il volume fu pronto con un anno di ritardo e uscì con il titolo significativo (senza l'indicazione del curatore): *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.

M., 1950.[2] Ma la partecipazione fu di tutto rilievo. Vi contribuirono esponenti di primo piano della cultura tedesca di quegli anni, che vale la pena ricordare: nell'ordine in cui furono pubblicati i loro saggi, si tratta di Walter F. Otto, Walter Bröcker, Hans Georg Gadamer, Erik Wolf, Karl Löwith, Romano Guardini, Gerhard Krüger, Karl-Heinz Volkmann Schluck, Friedrich Georg Jünger e infine Ernst Jünger con *Oltre la linea*.

Nel rispondere all'invito a contribuire alla miscellanea, Jünger contraccambiava in realtà l'attenzione che sin dagli inizi Heidegger aveva dedicato ai suoi scritti. Nella scelta del problema egli non poteva dare espressione più felice a quella affinità spirituale che a Heidegger lo legava e che si era nutrita della febbrile atmosfera culturale nella Germania tra le due guerre. Quella stessa atmosfera avevano peraltro respirato pensatori a lui amici come Carl Schmitt e Gottfried Benn.[3] Con scritti quali *La*

2. Oltre all'iniziativa di Gadamer, vanno ricordate le altre due miscellanee organizzate per la stessa occasione: quella curata da Wilhelm Szilasi (il supplente nominato alla cattedra di Heidegger dopo la guerra), *Martin Heidegger Einfluß auf die Wissenschaften*, Francke, Bern, 1949, e quella promossa dalla cerchia di linguisti intorno a Johannes Lohmann e pubblicata in «Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung», vol. II/1-2, Schauenburg, Lahr, 1949-1951.

3. La documentazione più ampia relativa a questa temperie culturale è stata fornita proprio da un allievo di Jünger: Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, 3ª ediz. accresciuta di un volume integrativo, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

mobilitazione totale (1930), *Il lavoratore* (1932) e *Sul dolore* (1934), che sviluppano analisi di una limpidità e di una lungimiranza rimaste a lungo intatte e taglienti, Jünger aveva rilevato con precisione sismografica la tendenza fondamentale dello spirito del tempo. Pur collocandosi nella «letteratura della crisi» dei primi decenni del Novecento, questi suoi scritti vi assumono una posizione non solo di rilievo, ma anche di avanguardia, prefigurando con largo anticipo sviluppi successivi. Essi sono un frutto prezioso in quella stagione che inizia con *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922) di Oswald Spengler e la cui ricca messe va dalle *Lettere dal lago di Como. Pensieri sulla tecnica* (1927) di Romano Guardini a *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) di Max Scheler, da *Lo spirito europeo* (1929) di Leopold Ziegler a *Il disagio della civiltà* (1929) di Sigmund Freud, da *La situazione spirituale del nostro tempo* (1931) di Karl Jaspers a *La crisi della civiltà* (1935) di Johan Huizinga, concludendosi in grandezza con *La crisi delle scienze europee* (1936) di Edmund Husserl, e avendo la sua ultima eco nelle riflessioni di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* (1944) e in *Eclissi della ragione* (1947).[4]

Darmstadt, 1989. L'interpretazione più penetrante rimane quella di Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart, 1958.

4. Per un primo quadro e una informazione essenziale si può vedere l'antologia a cura di Michela Nacci, *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*, Loescher, Torino, 1982. Per

In *Oltre la linea* Jünger riprende dopo la guerra la diagnosi in precedenza tracciata, sviluppandola nei termini di una vera e propria fenomenologia del nichilismo e accentuandone maggiormente il carattere prognostico. Di nuovo, egli fiuta e individua con istinto sicuro un'atmosfera culturale descritta da una copiosa ma sfuocata letteratura, di cui gli anni avrebbero spazzato ogni valore.[5] Senza entrare nel merito della collocazione di questo scritto nell'opera di Jünger, va ricordato che esso si situa in un suo snodo decisivo, ossia tra il romanzo *Heliopolis* (1949) e il racconto *Api di vetro* (1957), e sta assieme ad altri due importanti saggi degli stessi anni: *Der Waldgang* [Il ritiro nella selva] (1951), che arriva a teorizzare una nuova forma di «resistenza» e di «anarchia», quella del «selvatico» (*Wäldganger*), e *Il nodo di Gordio*

un inquadramento interpretativo, cfr. Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1984.

5. Per un orientamento e una ricostruzione bibliografica si vedano *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, a cura di Dieter Arendt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974; per l'individuazione di un filo conduttore persuasivo rimane importante il saggio del 1940 di Karl Löwith, *Der europäische Nihilismus*, ora in *Sämtliche Schriften*, vol. II, Metzler, Stuttgart, 1983, pp. 473-540; più in generale, cfr. Manfred Riedel, *Nihilismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978 sgg., vol. IV, pp. 371-411; Valerio Verra, *Nichilismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1979, vol. IV, pp. 778-790.

(1953), che interviene sulla questione allora discussa del rapporto tra Oriente e Occidente e da cui nascerà il celebre dialogo con Carl Schmitt.[6] Da un punto di vista teorico, la fenomenologia del movimento nichilistico che il saggio sviluppa sta dunque tra la prospettiva del nichilismo eroico dei primi scritti, che Jünger ha ormai arricchito e portato a maturazione attraverso altre esperienze, e il nuovo tentativo di una visione prognostica globale compiuto nelle riflessioni *Al muro del tempo* (1959), nella quale quelle esperienze confluiscono e si stratificano: il confronto con la filosofia della storia (nelle due figure dell'inizio e della fine, Erodoto e Spengler), il conflitto tra la componente urania e quella ctonia dell'uomo, la rinnovata riflessione sulla comprensione nietzscheana dell'«ultimo uomo» e del «superuomo», infine la visione della progressione storica e dell'attesa del Millennio secondo la successione gioachimita di Padre, Figlio e Spirito, ossia dell'accadere delle cose *carnaliter, literaliter* e da ultimo *spiritualiter*.
Quanto alla risposta di Heidegger, essa venne presentata a Jünger come ἀντίδωρον per il suo sessantesimo compleanno e comparve in forma di lettera nel volume miscellaneo raccolto per l'occasione da Armin Mohler: *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955.[7] Due anni prima, il 18 novembre 1953, a Monaco, Jünger aveva assistito alla conferenza tenuta da Heidegger su invito dell'Accademia Bavarese di Belle Arti nel quadro di una serie di manifestazioni su «Le arti nell'età della tecnica», alla quale avevano contribuito anche Romano Guardini, Werner Heisenberg, Emil Preetorius, Friedrich Georg Jünger, Walter Riezler e Manfred Schröter. La conferenza di Heidegger, pubblicata l'anno successivo con il titolo *La questione della tecnica*,[8] muoveva da alcune intuizioni fondamentali che, come Heidegger stesso riconosce, gli erano state possibili grazie alla prospettiva aperta dagli scritti di Jünger.
Ora, nel rispondere a *Oltre la linea*, riflettendo sulla diagnosi del nichilismo quivi sviluppata e sulla possibilità di un suo attraversamento,

6. Cfr. l'allusione di Heidegger a p. 165. Per una contestualizzazione rimando all'Introduzione di Carlo Galli all'edizione italiana da lui curata di Ernst Jünger-Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio*, trad. it. di Giuseppina Panzieri, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 7-25, e al quadro da lui tracciato in *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna, 1988, specialmente pp. 191-204.

7. Oltre a Heidegger, che apriva con il suo contributo il volume, parteciparono all'iniziativa: Hubert Becher, Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Gerhard Loose, Henri Plard, Sophie Dorothee contessa di Podewils, Carl Schmitt (con il celebre saggio *Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West*), Gottfried Benn, Friedrich Sieburg, Hans Speidel, Armin Mohler, il fratello Friedrich Georg Jünger.

8. Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, apparso contemporaneamente nell'annuario dell'Accademia Bavarese di Belle Arti che raccoglieva anche le altre conferenze della serie: *Die Künste im technischen Zeitalter*, Oldenburg, München, 1954, pp. 70-108, e in Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 13-44 (trad. it. di Gianni Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, pp. 5-27).

Heidegger riprende e dispiega i due problemi che a partire dal suo primo incontro con l'opera di Jünger si erano venuti ad accampare con sempre maggiore insistenza al centro della sua speculazione, ossia il problema della metafisica della volontà di potenza e quello dell'essenza della tecnica: da lui interpretati in riferimento alla questione dell'essere, essi si configurano come le due forme estreme del compimento della metafisica occidentale e come le cifre di lettura del mondo moderno e del suo nichilismo. In una retrospettiva sugli anni del proprio rettorato, stesa immediatamente dopo la guerra, ma pubblicata postuma solo nel 1983, Heidegger stesso ricorda così il suo primo incontro con l'opera di Jünger: «Nel 1930 era comparso il saggio di Ernst Jünger su *La mobilitazione totale*; vi si preannunciavano i tratti fondamentali del libro del 1932 *Il lavoratore*. Discussi allora questi scritti con il mio assistente Brock in un circolo ristretto e tentai di mostrare come in essi fosse espressa una comprensione essenziale della metafisica nietzscheana, in quanto nell'orizzonte di questa metafisica erano visti e previsti la storia e il presente dell'Occidente. Dalla prospettiva di questi scritti e, in modo ancora più essenziale, muovendo dai loro fondamenti, pensammo su quanto stava per accadere, cioè tentammo di confrontarci con esso. Molti altri lessero allora quei libri; ma come altre cose interessanti che furono allora lette, essi vennero messi da parte e non furono capiti nella loro portata. Nell'inverno del 1939-40 ridiscussi di nuovo con un gruppo di

colleghi parti del libro di Jünger *Il lavoratore*, accorgendomi quanto quelle idee apparissero ancora strane e quanto esse rimanessero tali, finché non furono confermate dai "fatti". Ciò che Ernst Jünger pensa con le idee di dominio e forma del lavoratore e ciò che egli vede alla luce di questo pensiero, è il dominio universale della volontà di potenza nella storia vista in prospettiva planetaria. Tutto – non importa se comunismo, fascismo o democrazia mondiale – sta oggi in questa realtà».[9] Nella sua risposta a Jünger, senza citare per esteso queste considerazioni non pubbliche, Heidegger fa ad esse esplicito riferimento riportandone la sostanza e integrandole con qualche altra indicazione, come il ricordo dell'avida lettura del racconto *Sulle scogliere di marmo*, compiuta nell'inverno del 1939-40, o l'attenzione prestata al saggio *Sul dolore*. Insomma, egli non esita a riconoscere *apertis verbis* l'impulso durevole che gli scritti di Jünger hanno esercitato sul suo pensiero, e in particolare sulle riflessioni sviluppate ne *La questione della tecnica*.

Ora, nell'indicare i due problemi fondamentali sui quali l'incontro con Jünger è determinante, il confronto con la metafisica nietzscheana della volontà di potenza e il problema della tecnica, Heidegger tocca e fa vibrare corde fonda-

9. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken*, a cura di Hermann Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, pp. 24-25 (trad. it. a cura di Carlo Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, Il Melangolo, Genova, 1988, p. 35).

mentali del suo pensiero e apre al tempo stesso con Jünger un contenzioso. Né la metafisica nietzscheana della volontà di potenza, a cui Jünger si ispira, né il suo compimento nella tecnica intesa come mobilitazione totale nella forma del lavoro sono veramente compresi nel loro fondamento ultimo. Anzi, nella tagliente descrizione letteraria del nichilismo che Jünger propone, il problema delle radici più profonde del fenomeno, anziché essere avvertito, viene reso superfluo e dissolto in immagini che, pur individuando tratti essenziali, rimangono per Heidegger alla superficie. Ma proprio perché, come egli dichiara, gli scritti di Jünger non vanno considerati «alla stregua di atti d'archivio del movimento nichilistico» (cfr., sotto, p. 119), è necessario interrogarsi più a fondo sul problema che essi portano alla luce, sul linguaggio e sui concetti di cui essi si servono, sui presupposti nell'orizzonte dei quali le loro analisi si muovono.

3. *Il contenzioso: l'attraversamento del nichilismo*

La diagnosi del nichilismo che Jünger sviluppa in *Oltre la linea* poggia sull'osservazione assolutamente precoce della mutata realtà compiuta nei già ricordati saggi dei primi Anni Trenta (*La mobilitazione totale*, *Il lavoratore* e *Sul dolore*). L'efficacia di questa diagnosi scaturisce in buona parte dal suo carattere «operativo», dal fatto cioè che essa non solamente descrive una certa realtà e il suo movimento, ma contribuisce a produrre ciò che descrive, ne sollecita il movimento e induce un'accelerazione del pro-

cesso nichilistico. In questo senso riesce a Jünger, come Heidegger riconosce, un'esperienza di cui tutta la letteratura nietzscheana si è rivelata incapace. Gli riesce cioè di penetrare fino in fondo l'intera realtà nell'ottica di quella figura metafisica fondamentale che è la volontà di potenza, gli riesce di vedere prossimità e lontananze che nessun altro occhio ha colto con pari perspicacia.
In effetti, a partire dalla diagnosi di Nietzsche, accostata a quella di Dostoevskij quale sua corrispettiva, Jünger sviluppa una comprensione del movimento del nichilismo come espressione di una «svalutazione dei valori» che è divenuta «condizione normale» e che possiede un'ubiquità ormai pressoché totale; nel nichilismo, come egli scrive, ogni contatto con l'assoluto è divenuto impossibile. Se in questo la sua descrizione segue fedelmente Nietzsche, essa si prolunga nondimeno in alcuni sviluppi sottili, come la sua associazione del nichilismo all'ordine, più che al caos e all'anarchia, e alla salute, piuttosto che alla malattia e al male; o più semplicemente si dipana in alcune istruttive articolazioni come (al par. 8 del saggio) la classificazione, attiva o passiva, forte o debole, della letteratura nichilistica. E ancora: al di là della descrizione diagnostica, Jünger si cimenta con una prognosi della malattia nichilistica per poter raccomandare un comportamento a chi, nello sfaldarsi degli antichi ordinamenti e nella consunzione di ogni risorsa tradizionale, rimane per lui «il vero e proprio tribunale di questo mondo», l'individuo nella sua interiorità.
Ma la descrizione jüngeriana del movimento

nichilistico si distingue soprattutto per una caratteristica che la rende in un certo senso autonoma nei confronti del suo archetipo nietzscheano. Senza venir meno alla convinzione che ciò che cade non va trattenuto, ma aiutato a cadere, Jünger non inscena un attacco frontale contro i valori e gli ordinamenti che vanno svalutandosi, come fa Nietzsche. Egli non si atteggia a demolitore, ma si limita a mettere in atto una descrizione che rileva e porta alla luce processi di deperimento, di perdita e di consunzione già in pieno e spontaneo svolgimento, che egli designa come «riduzione» e «svanimento» (*Schwund*). Si tratta di processi che, come Jünger indica, intaccano in una accelerazione progressiva ogni sorta di risorsa e di sostanza (*Bestand*), sia essa economica, spaziale, psichica, spirituale, artistica o religiosa.[10]

È nella descrizione del movimento nichilistico sviluppata in questo quadro che Jünger introduce come termine di riferimento la «linea». La sua localizzazione è decisiva per capire in quale modo egli effettivamente concepisce l'attraversamento del nichilismo, indipendentemente da quanto suggerisce la risposta di Heidegger, che tende a schiacciare la comprensione jüngeriana del nichilismo nella prospettiva dell'«oltre la linea». Per Jünger la linea non è il punto finale, il termine oltre il quale il nichilismo è oltrepassato. Essa si situa piuttosto entro il nichilismo stesso come suo punto mediano. Il testo parla chiaro: «L'attraversamento della linea, il passaggio del punto zero *divide* lo spettacolo; esso indica il punto mediano, non la fine. La sicurezza è ancora molto lontana» (par. 14). Con l'oltrepassamento della linea, dunque, l'attraversamento del nichilismo non è ancora compiuto; s'avvicina, certo, alle sue mete ultime, ma non è arrivato a destinazione. È solo la «testa» del movimento è già «oltre», mentre il corpo, con tutto il resto, si attarda ancora nelle retroguardie.

Naturalmente, rispetto all'atteggiamento guardingo in cui Heidegger si arrocca, non v'è dubbio che Jünger indulga a un certo ottimismo. Il nichilismo non gli appare come un punto d'arrivo, ma come fase di un processo spirituale che può essere sopportata fino in fondo, superata e magari ricoperta «di nuova pelle come una cicatrice» (par. 1). A giustificazione di questo ottimismo Jünger crede persino di poter individuare avvisaglie significative, elementi positivi che egli ritiene di grande importanza e che indica espressamente: «l'inquietudine metafisica delle masse, la fuoriuscita delle singole scienze dallo spazio copernicano e la comparsa di temi teologici nella letteratura mondiale» (par. 17). Questo ottimismo non significa però che sia impaziente. Del resto, come egli osserva, al cospetto della rovina e dello svanimento attori e spettatori dell'accadere restano attaccati al presente come a un polo magnetico: «Che cosa mai sarebbe servito dire ai Troiani, mentre i palazzi di Ilio rovina-

10. In *An der Zeitmauer* (trad. it. di C. D'Altavilla, *Al muro del tempo*, Volpe, Roma, 1965, parr. 99 sgg.) Jünger ritornerà sul processo nichilistico di svanimento e di deperimento parlando di una *Substanzabgabe* (cfr. *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978 sgg., vol. VIII, pp. 540 sgg.).

vano, che Enea avrebbe fondato un nuovo regno?» (par. 1).
È chiaro dunque che per Jünger non si è ancora messo piede nel territorio post-nichilistico. Nessuno può saltare al di là della propria ombra. Attraversare la linea significa allora entrare in quella zona dove il nichilismo, divenuto totale, si fa condizione normale e il niente diventa un aspetto essenziale della realtà. Allo stesso modo la descrizione dello svanimento e della consunzione di ogni sostanza e di ogni senso non equivale già al pensiero propositivo di una trasvalutazione dei valori. Dove il tutto è in gioco, non si tratta di gettare frettolosamente ponticelli sopra l'abisso; non vale applicare rimedi o strategie piccine di contenimento. Jünger prospetta, semmai, la possibilità di un baluardo interiore – contro gli appelli delle chiese, contro le minacce del Leviatano, contro i sistemi dell'organizzazione –, e raccomanda un atteggiamento di resistenza che permetta di conservare, nel deserto che cresce del nichilismo, qualche oasi di libertà. Queste oasi – la morte, l'eros, l'amicizia, l'arte –, nelle quali può fiorire quello che Jünger chiama la «terra selvaggia» (*Wildnis*), custodiscono il territorio vergine dell'interiorità, in cui l'individuo, corazzandosi contro ogni attacco, riesce a mantenere l'equilibrio e a resistere al risucchio del nichilismo.
Qui Jünger, nella parte conclusiva del suo saggio (par. 21), introduce un *topos* assai caro a Heidegger: quello della vicinanza e del compito comune di pensatori e poeti, il loro «rapporto di corrispondenza speculare» nell'epoca del nichilismo. Come in quest'epoca la poesia autentica si muove nelle prossimità del niente, parimenti nel campo dello spirito ogni sicurezza si fa problematica, si sgretolano le costruzioni sistematiche delle filosofie barocche e il pensiero va in cerca di nuovi appigli: la gnosi, i presocratici, gli eremiti della Tebaide. Il comune carattere sperimentale di pensiero e poesia corrisponde in modo essenziale alla situazione epocale del nostro tempo. In questo senso Jünger è solidale con la tesi heideggeriana della «viaticità» del pensiero, del suo essere continuamente «in cammino» per «sentieri interrotti», del suo orientarsi su semplici «segnavia».
Rispetto alle descrizioni de *La mobilitazione totale* e de *Il lavoratore*, Jünger ha qui evidentemente maturato il proprio nichilismo eroico in una direzione che già si era preannunciata nel saggio del 1934 *Sul dolore* e che arriverà alla sua espressione compiuta nelle riflessioni contenute in *Al muro del tempo*. Heidegger mostra di saperlo bene, quando scrive a Jünger che «l'ottica e l'orizzonte che guidano la descrizione non sono più o non sono ancora determinati come allora, perché lei ora non prende più parte a quell'azione di nichilismo attivo che, anche nel *Lavoratore*, è già pensata nel senso di Nietzsche nella direzione di un oltrepassamento» (cfr., sotto, p. 119). Nella sua replica, nondimeno, Heidegger schiaccia le tesi jüngeriane sulla prospettiva de *Il lavoratore* e di un «oltre la linea» post-nichilistico. Si tratta, in parte, di una deformazione prospettica dovuta alla distanza storica ravvicinata da cui Heidegger

guarda allo scritto; in parte è una strategia che prepara il terreno per la critica e per il richiamo a una vigilanza più rigorosa. L'effetto è però anche quello di una valorizzazione forte dell'utilità diagnostica delle tesi jüngeriane: Heidegger vi riconosce l'espressione di una visione penetrante dell'essenza della realtà del mondo moderno, di cui quelle tesi colgono contemporaneamente il carattere totale di lavoro e la consunzione nichilistica di ogni risorsa di senso, e questo alla luce di una assimilazione produttiva della prospettiva metafisica aperta da Nietzsche con la dottrina della volontà di potenza.

La valorizzazione della descrizione jüngeriana si concentra peraltro su questi due aspetti fondamentali, perché essi, come si è avuto modo di accennare, rappresentano i due problemi centrali in merito ai quali Heidegger aveva maturato sensibilità e consapevolezza critica proprio in seguito alla lettura degli scritti di Jünger. Il confronto con la «forma» del lavoratore intesa come figura archetipica che produce un nuovo assetto dell'intera realtà, è ciò che suscita in Heidegger agli inizi degli Anni Trenta l'attenzione per il problema della tecnica; un problema che – come si sa – diventerà centrale nel suo pensiero, ma che ancora in *Essere e tempo* non era affatto avvertito, come attesta la circostanza che la parola «tecnica» compare in quest'opera non più di due volte. L'altro confronto decisivo a cui Heidegger è sospinto da Jünger è quello con Nietzsche. A ben guardare, già in *Essere e tempo* Heidegger si era misurato con la comprensione nietzscheana della storia. Ma lo spirito nietzscheano che

alimenta la descrizione jüngeriana spinge Heidegger a radicalizzare il confronto e ad allargarlo su tutta la linea, vale a dire a estenderlo alla metafisica della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'uguale. Questo avverrà in maniera grandiosa tra il 1936 e il 1946, e i risultati saranno resi pubblici nei due volumi su *Nietzsche* del 1961.

La risposta a Jünger cade proprio negli anni in cui Heidegger era uscito, come egli stesso scriveva, dall'«abisso» di Nietzsche. Legando la descrizione jüngeriana all'orizzonte nietzscheano, egli per un verso ne sottolinea il valore diagnostico, per un altro ne critica la «letterarietà» e quindi l'incapacità di un'anamnesi filosofica profonda della «malattia» nichilistica. Nella critica Heidegger non tergiversa: nell'impresa descrittiva di Jünger «la metafisica di Nietzsche non è assolutamente capita nel modo del pensiero; anzi, non sono nemmeno indicate le vie per arrivarvi; al contrario: anziché divenire problematica in un senso autentico, questa metafisica diventa ovvia e apparentemente superflua» (cfr., sotto, p. 118). Cioè: se l'ottica derivata dalla metafisica nietzscheana della volontà di potenza rappresenta l'orizzonte entro il quale tutto l'essente viene configurato secondo la forma del lavoratore, ebbene, questa configurazione totale è possibile solo sulla base di una determinata esperienza metafisica fondamentale dell'essente; ma intorno ad essa, intorno alla sua essenza e all'apertura che la rende possibile, la descrizione letteraria di Jünger non arriva a interrogarsi. Infatti, interrogarsi intorno all'apertura, alla «radura»

(*Lichtung*) che rende possibile l'esperienza epocale che si esprime nella metafisica della volontà di potenza e nelle descrizioni de *Il lavoratore*, significa porsi la questione dell'essere, che per l'appunto Jünger non pone. Al pari della metafisica entro la quale si muovono le sue descrizioni, Jünger sta nella dimenticanza dell'essere. E poiché, in questa dimenticanza, dell'essere non ne è niente, anche Jünger è prigioniero del nichilismo, di quel nichilismo che egli descrive. Tanto che persino quando l'attraversamento della linea diventa un non prendere più parte al nichilismo attivo, come Jünger ormai pensa nel momento in cui Heidegger gli risponde, questo disimpegno «non significa tuttavia affatto stare già fuori dal nichilismo, tanto più se l'essenza del nichilismo non è niente di nichilistico, e se la storia di questa essenza resta qualcosa di più antico e di più recente delle fasi storiograficamente constatabili delle diverse forme di nichilismo» (cfr., sotto, p. 119). Per questo Heidegger arriverà a concludere che «il tentativo di attraversare la linea resta in balìa di un rappresentare che appartiene all'ambito in cui domina la dimenticanza dell'essere. Ed è per questo che esso si esprime ancora con i concetti fondamentali della metafisica (forma, valore, trascendenza)» (cfr., sotto, p. 161).

Per Heidegger, insomma, la descrizione letteraria del nichilismo, per quanto perspicace e penetrante, non arriva a coglierne le radici più profonde.[11] Esse stanno per lui riposte nella storia stessa dell'essere, delle sue destinazioni epocali e del suo ritrarsi, di cui il pensatore può riconoscere le tracce nei tratti fondamentali della storia della metafisica. Come sappiamo, nei testi compresi nei due volumi su *Nietzsche* Heidegger sviluppa questa sua interpretazione della storia della metafisica, mostrando come il nichilismo nietzscheano abbia le sue radici profonde nel platonismo e nella figura archetipica della metafisica che esso inaugura e rappresenta, e che egli chiama «soggettità». La storia delle manifestazioni di questo archetipo vede il tradursi del platonismo nella metafisica della volontà di potenza, vede la trascendenza di quello – una volta che la forma uomo abbia fatto la sua comparsa – rovesciarsi nella «rescendenza» di questa, vede la «soggettità» che insorge col platonismo trovare il suo inveramento essenziale nella configurazione tecnica dell'essente che Heidegger chiama *Gestell*. La tecnica, in quanto mobilitazione totale del mondo nella forma del lavoro, è la figura essenziale che appare al termine di questo destino. Platonismo e nichilismo appaiono quindi a Heidegger come le due posizioni estreme all'interno dello stesso paradigma, il

11. Su questo insiste Massimo Cacciari, *Dialogo sul termine. Jünger e Heidegger*, in «Studi germanici», nuova serie, 21-22, 1983-84, pp. 291-302; *Ernst Jünger e Martin Heidegger*, in AA.VV., *Ernst Jünger: un convegno internazionale*, a cura di Paolo Chiarini, Shakespeare & Company, Napoli, 1987, pp. 71-82. Si veda pure l'equilibrata analisi di Massimo Bonola, *Al muro del nulla. Heidegger, Jünger e l'al di là del nichilismo*, in «Rivista di estetica», 23, 1983, nn. 14-15, pp. 131-150.

paradigma del pensiero metafisico, ed entrambe vengono considerate come omogenee rispetto all'essenza della tecnica. Ecco perché Heidegger può chiedersi se la forma del lavoratore e l'ἰδέα platonica, una volta che non le si prenda più come determinazioni ultime, ma si tenti di pensarle nella loro provenienza essenziale, non scaturiscano entrambe dall'ambito originario di quella costellazione tecnico-metafisica che egli chiama *Gestell*.[12]

Impostata su questo terreno la sua risposta, Heidegger, filosoficamente più vigile e più agguerrito, inanella una serie di interrogativi che si raccolgono in una delle sue più intense e profonde analisi del presente, e che intaccano i presupposti essenziali della descrizione jüngeriana: sfondano l'orizzonte metafisico che essa dà per presupposto, mettono in questione l'utilizzazione di concetti operativi come forma,

12. Sull'omogeneità della figura archetipica del platonismo con l'essenza della tecnica, secondo Heidegger, rimando a quanto ho scritto in *Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik*, nel volume miscellaneo *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, a cura di Walter Biemel e Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 67-91. Sul modo in cui Jünger recepisce il discorso heideggeriano sul *Gestell*, cfr. ad esempio *An der Zeitmauer*, par. 97 (in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VIII, p. 539). Sul problema della tecnica nel suo rapporto col carattere di lavoro dell'intera realtà è importante anche il libro del fratello Friedrich Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik*, scritto nel 1939, ma apparso nel 1946 e poi più volte riedito (Klostermann, Frankfurt a. M.). Dello stesso si veda anche *«Der europäische Nihilismus». Gedanken zu Martin Heideggers Buch*, in «Scheidewege», 3, 1973, pp. 391-417.

dominio, rappresentazione, volontà, valore, sicurezza, utilizzati da Jünger come un sistema ottico attraverso cui guardare, infine e soprattutto dissolvono l'idea stessa di un oltrepassamento avvenuto della «linea» e di un compimento in atto del nichilismo.

Naturalmente, Heidegger sa bene di non poter pretendere dallo scritto di Jünger quello che esso non si propone, e lo dichiara. Il suo interrogarsi sui presupposti filosofici della descrizione non mira a demolirla, ma è solidale con essa.[13] Riprendendone le intuizioni a un livello

13. La solidarietà con Jünger, nonostante l'atteggiamento critico, risalta ancor più se si tengono presenti alcune pungenti allusioni ad altri contemporanei che Heidegger intercala nel suo argomentare. Un primo esempio è l'allusione polemica contro Carnap (cfr., sotto, p. 158), in risposta alla critica da questi sviluppata contro il modo in cui Heidegger nella Prolusione *Che cos'è metafisica?* introduce e impiega il termine «niente»; ad essa, come è noto, Heidegger aveva ampiamente risposto nel corso del 1935 intitolato *Introduzione alla metafisica*. Un altro esempio interessante è un passo del saggio in cui Heidegger scrive: «Chi oggi crede di perscrutare in modo più chiaro e di seguire il domandare metafisico nella totalità della sua natura e della sua storia, un giorno dovrà pensare, visto che si muove così volentieri con tanta superiorità in spazi luminosi, donde mai ha preso la luce per vedere più chiaramente. È di un grottesco difficilmente superabile proclamare i miei tentativi di pensiero una demolizione della metafisica, e nello stesso tempo mantenersi con l'aiuto di quei tentativi in cammini di pensiero e in rappresentazioni che sono stati tratti – per non dire che sono dovuti – a quella pretesa demolizione» (cfr., sotto, p. 154). Jaspers – dopo avere creduto in un primo tempo che l'allusione fosse diretta contro Löwith – si è alla fine riconosciuto nel bersaglio preso di mira da Heidegger (cfr. Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, a cura di Hans Saner, Piper, München-Zürich, 1978, pp. 130, 142, 188-189).

più profondo, esso intende preparare il terreno per affrontare il contenzioso vero e proprio: la localizzazione della linea e la possibilità di un attraversamento del nichilismo. Su questo punto, che è poi quello decisivo, abbiamo visto che Heidegger forza la mano a Jünger.
Per indicare quel niente al quale nel nichilismo tutto tende, Jünger aveva parlato di «punto zero», di «meridiano zero», e aveva prospettato un «attraversamento della linea». Ma tale attraversamento non significa semplicemente il superamento del nichilismo; la linea non è per Jünger il discrimine tra nichilismo e non-nichilismo o post-nichilismo, bensì tra nichilismo e nichilismo. Come abbiamo sottolineato, l'attraversamento della linea indica che siamo entrati nella fase decisiva in cui il nichilismo si avvicina alle sue mete. Non dunque che esso sia già superato, ma che è iniziata la fase in cui si decide del suo possibile superamento e in cui, per procedere, è necessaria una nuova strumentazione.
Guardando in avanti, pensando ai risvolti prognostici della diagnosi, Heidegger ritiene invece necessario un passo indietro: tornando a pensare all'essenza metafisica più remota del nichilismo, egli dissolve la figura «a breve termine» della linea, senza che questo significhi rimuovere il problema che la linea sta a indicare. Infatti, per poter tracciare una «topografia» del nichilismo, per descrivere il suo luogo e il movimento che l'uomo in esso compie, portandosi al suo limite estremo o magari tentan-

do di uscirne, è prima necessaria una «topologia», è necessario individuare nell'essere il luogo essenziale in cui il destino del nichilismo si decide. Ciò che per Jünger è l'attraversamento della linea, richiede preventivamente per Heidegger un «superamento» della metafisica secondo quella forma particolare di superamento che egli designa col termine *Verwindung*: una disposizione, cioè, in cui non si tratta più, come nella «distruzione» dell'ontologia tradizionale da lui praticata nel corso degli Anni Venti, di «decostruire» la metafisica per poterla «ricostruire» su un fondamento autenticamente radicale, ma piuttosto di lasciarla a se stessa e di oltrepassarla senza pretendere di cambiare più niente di essa. Solo allora essa è effettivamente superata e «mandata giù» – secondo il significato che il termine *Verwindung* ha anche nel linguaggio comune – come può essere superata una malattia o come si «mandano giù» travagli e patimenti.

4. *Convergenze di itinerario?*

Allora, l'interrogare di Heidegger non dissolve, con la linea, le intuizioni che essa rappresenta, ma le eleva a potenza liberandole del loro carattere descrittivo e raccogliendole in una dimensione di principio. Per questo, senza dimenticare la profonda divergenza delle prospettive, vale la pena tenere presenti anche le convergenze di itinerario a partire dalle quali,

nell'anamnesi della situazione e nello scrutare le mete, esse si divaricano.
Va richiamata all'attenzione anzitutto una convergenza di procedura. Al cospetto della presenza unanimemente avvertita del «più inquietante fra tutti gli ospiti», del nichilismo, v'è la convinzione, comune a Jünger e a Heidegger, che lo strumento per scovarlo non possa essere il pensiero che obbedisce alla ragione nel senso della *ratio*: essa non è considerata capace di fornire la strumentazione per orientarsi in tale ricerca. Entrambi nutrono nei suoi confronti una sfiducia profonda, non già perché aderiscano all'irrazionalismo, ma perché razionalismo e irrazionalismo si rivelano loro come due figure complementari e convertibili del nichilismo. Poiché ciò che la ragione può toccare e salvare, nel «deserto che cresce», è sempre qualcosa di penultimo, sia per Heidegger che per Jünger è necessario arrivare a quel capolavoro della ragione stessa che sta nel riconoscere il punto in cui bisogna cessare di «ragionare».
Ciò non significa, né per l'uno né per l'altro, che si debba rinunciare alla responsabilità. Si tratta però, per entrambi, di attivare quella forma particolare di responsabilità del pensiero che consiste nel «corrispondere» al nichilismo nel grado più alto della sua problematicità. Né Jünger né Heidegger indulgono in questo senso alla conservazione; né per l'uno né per l'altro si tratta di invocare «reazioni» al nichilismo. Non serve mettere alla porta quell'ospite che ormai ovunque e da tempo si aggira per la casa. L'unica scelta possibile è quella di una *accelerazione* del nichilismo. In Jünger

tale accelerazione si produce attraverso quella peculiare descrizione della consunzione, dello svanimento e della riduzione, il cui effetto è di contribuire a produrre ciò che essa descrive. In Heidegger ciò trova non solo una corrispondenza, ma anche una radicalizzazione. La corrispondenza sta nella sua critica dei valori;[14] la

14. Dalla *Einführung in die Metaphysik* (1935) in poi, essa diventa un motivo ricorrente ed è sviluppata in diversi luoghi: cfr. ad esempio Martin Heidegger, *Holzwege* (1950), in *Gesamtausgabe*, vol. V, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, pp. 209-267, specialmente pp. 227 sgg. (trad. it. di Pietro Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 191-246, specialmente 207 sgg.): «È nel secolo XIX che il parlare di valori diviene corrente e il pensare per valori abituale. Ma solo in seguito alla diffusione delle opere di Nietzsche il fenomeno è divenuto popolare. Si parla di valori vitali, di valori culturali, di valori eterni, di gerarchia dei valori, di valori spirituali, che si crede di trovare ad esempio nell'antichità. Attraverso l'esercizio erudito della filosofia e la rielaborazione del neokantismo si arriva alla filosofia dei valori. Si costruiscono sistemi di valori e si studiano in etica le stratificazioni dei valori. Anche nella teologia cristiana si definisce Dio, il *summum ens qua summum bonum*, come il valore supremo. Si ritiene la scienza estranea al valore e si attribuiscono le valutazioni alle visioni del mondo. Il valore e ciò che ha valore divengono il surrogato positivistico del "metafisico". Al diffuso impiego della nozione di valore fa riscontro l'indeterminatezza del concetto. Questa, da parte sua, corrisponde all'oscurità della provenienza essenziale del valore dell'essere» [traduzione modificata]. Cfr. anche la *Lettera sull'«umanismo»* (1946), ora in Martin Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987², pp. 267-315, specialmente p. 301: «Il pensiero che si pronuncia contro "i valori" non sostiene che tutto ciò che viene indicato come "valore", la "cultura", l'"arte", la "scienza", la "dignità umana", il "mondo" e "Dio", siano senza valore. Si tratta piuttosto di capire finalmente che proprio quando si ca-

radicalizzazione nel suo cogliere il problema nella radice più profonda, riconoscendo quella che Heidegger ritiene una «necessità sconcertante» ma ineludibile: «invece di volere oltrepassare il nichilismo, dobbiamo prima raccoglierci nella sua *essenza*» (cfr., sotto, p. 162). E ciò significa non solo ritornare al fondamento del suo accadere, cioè all'essere e al suo evento, ma pure dare corso al nichilismo in tutte le sue possibilità fino al suo compimento essenziale.
Questa *accelerazione* non è, come ad alcuni è potuto sembrare, un'*apologia* del nichilismo.

ratterizza qualcosa come "valore", ciò che è così valutato viene privato della sua dignità. Ciò significa che con la stima di qualcosa come valore, ciò che così è valutato lo è solo come oggetto della stima umana. Ma ciò che qualcosa è nel suo essere non si esaurisce nella sua oggettività (*Gegenständigkeit*), e ciò tanto meno se l'oggettualità considerata (*Gegenständlichkeit*) ha il carattere del valore. Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare. Lo strano sforzo di dimostrare l'oggettività dei valori non sa quel che fa. Proclamare per soprappiù "Dio" come "il valore più alto" significa degradare l'essenza di Dio. Pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivazione dell'ente ridotto a mero oggetto». Alla critica heideggeriana dei valori si ispira poi, come è noto, anche Carl Schmitt in *Die Tyrannei der Werte*, in *Säkularisation und Utopie. Erlacher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 37-62 (trad. it. di Susanne Forsthoff Falconi e Franco Falconi, *La tirannia dei valori*, in «Rassegna di diritto pubblico», nuova serie, I, 1970, pp. 1-28, ora ristampato come opuscolo con una presentazione di Giano Accame, Pellicani, Roma, 1987).

Né in Jünger né in Heidegger. Certo, anziché andare alla ricerca di colpevoli, come fanno coloro che non hanno ancora avvertito la gravità della situazione, sia Heidegger che Jünger bevono il calice fino in fondo, si fanno carico cioè dell'accusa di nichilismo, cercando di «sperimentare su di sé l'enorme potenza del niente». Essi la *sollecitano*, convinti che solo col suo compimento sia dato anche il suo esaurimento e, con esso, la possibilità del suo superamento. Questo non vuol dire, né per Heidegger né per Jünger, azzardare congetture; si tratta piuttosto, per entrambi, «di lasciar sgorgare le fonti di energia ancora intatte e di fare ricorso a ogni ausilio, per reggersi "nel vortice del nichilismo"» (cfr., sotto, p. 139).
Ma come individuare queste fonti di energia? Qui l'itinerario dei due, di nuovo, diverge. Né si ricongiungerà nei successivi contatti.[15] Jün-

15. A dieci anni di distanza, nel 1959, Jünger dedica a Heidegger per il settantesimo compleanno *Vom Ende des geschichtlichen Zeitalters*, un compendio a cura di Ruth-Eva Schulz delle tesi fondamentali di *Al muro del tempo* (cfr. *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, a cura di Günther Neske, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 309-341). In occasione dell'ottantesimo compleanno di Heidegger (1969) ha luogo un ulteriore contatto, uno scambio epistolare fra i due concernente specialmente il problema del linguaggio. Jünger aveva inviato a Heidegger per quella circostanza le proprie annotazioni sul linguaggio, raccolte a partire dal tempo della stesura di *Oltre la linea*, e pubblicate in un'edizione fuori commercio col titolo *Federbälle*. La corrispondenza si trova ora assieme a *Federbälle* in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XII (= *Fassungen* I), in particolare pp. 334, 375-379. Jünger si definisce comunque in

ger tenta l'indicazione di un punto di resistenza al quale i suoi scritti successivi si abbarbicano con sempre maggiore tenacia, ma che già qui è individuato con soverchia chiarezza: «Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno, di qualunque condizione e rango, conduce da solo e in prima persona la sua lotta» (par. 22). Heidegger è assai più vigile e guardingo: non vi sono punti archimedici, perché «ormai solo un dio ci può salvare». Se mai un punto d'appoggio sarà possibile, esso non è da cercare *in pectore*, ma tutt'al più nel pensiero.
Vale allora in conclusione, a illustrare convergenze e differenze, a riassumere questo memorabile *itinerarium mentis in nihilum* del ventesimo secolo, quello che Gottfried Benn esprimeva nei suoi versi composti all'indirizzo di Jünger:

Wir sind von außen oft verbunden,
wir sind von innen meist getrennt,
doch teilen wir den Strom, die Stunden,
den Ecce-Zug, den Wahn, die Wunden
des, das sich Jahrhundert nennt.[16]

questo contesto (p. 331) più «amatore» che «conoscitore» dei testi e della terminologia di Heidegger. Interessante è pure il giudizio retrospettivo sul confronto con Heidegger, contenuto in una intervista del 3-10-1987 (*Vecchi e nuovi titani. Intervista con Ernst Jünger*, a cura di Giampiero Moretti, in «Metaphorein», nuova serie, 2 (12), 1988, pp. 117-125). Si veda infine il fugace cenno a Heidegger in Julien Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*, Gallimard, Paris, 1986, p. 68 (trad. it. di Armando Marchi, *Conversazioni con Ernst Jünger*, Guanda, Parma, 1987, p. 49).

16. «Dall'esterno siamo spesso legati, / dall'interno per lo

1. *I testi*

La traduzione è basata, per entrambi i testi, sull'edizione *ne varietur* contenuta nelle opere complete rispettivamente di Jünger e di Heidegger, avendo presenti anche le prime edizioni:
Ernst Jünger, *Über die Linie*, in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 245-284. L'edizione definitiva sta in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978 sgg., vol. VII (= sez. II, vol. I), 1980, pp. 237-280. La traduzione e le note sono di Alvise La Rocca.
Martin Heidegger, *Über «Die Linie»*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, a cura di Armin Mohler, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, pp. 9-45. L'edizione definitiva con il titolo *Zur Seinsfrage* si trova in Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. IX, *Wegmarken*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 385-426 (trad. it. di Franco Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 335-374). Nel riprendere la traduzione e le note, le ho ricontrollate apportando qualche miglioramento.

più separati, / ma di quello che secolo si chiama, / dividiamo il flusso, le ore, / l'*ecce*, la follia, le piaghe» (Gottfried Benn, *An Ernst Jünger*, in *Freundschaftliche Begegnungen* [Incontri amichevoli]. *Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, a cura di Armin Mohler, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, p. 173; anche in Benn, *Gesammelte Werke*, vol. IV, *Gedichte*, a cura di Dieter Wellershoff, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, p. 462).

2. *Questioni terminologiche*

La scrittura di Jünger, come è noto, ha un'andatura caratterizzata da una compattezza ferrea, da uno stile quanto mai rude e scarno, non privo di sbalzi anacolutici, vivificato a tratti da immagini e associazioni dalle quali scaturiscono effetti descrittivi a volte sorprendenti, ma comunque efficaci e penetranti. È alla scrittura di Jünger, e non solo alla sua non comune capacità di osservazione, che è dovuta la notoria perspicacia delle sue descrizioni. Del resto è risaputo quanta e quale attenzione Jünger abbia dedicato alla lingua, come attestano specialmente le annotazioni raccolte in *Federbälle* (1969), ma anche in *Sprache und Körperbau* (1947). Per quanto nella versione dei suoi scritti non sia la terminologia, ma piuttosto la resa della peculiarità dello stile che presenta difficoltà, è opportuno dare qualche indicazione sui pochissimi termini essenziali dalla cui resa coerente dipende l'unità della linea descrittiva perseguita da Jünger e la compattezza dell'effetto cui essa mira.

Arbeiter: «lavoratore». Per il ruolo centrale che tale figura ha nella diagnosi jüngeriana, il termine è decisivo. Il significato completo in cui Jünger lo intende non può essere interamente travasato nella sua traduzione. La soluzione «milite del lavoro» proposta da Delio Cantimori (*Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro*, in «Studi germanici», 1, 1935, pp. 73-92) calza, ma è un'interpretazione più che una traduzione. Come in francese (*travailleur, ouvrier*),

anche in italiano sono state utilizzate due soluzioni («operaio», «lavoratore»). Ci siamo orientati per la seconda, anche per indicare il titolo del libro del 1932, perché la prima avrebbe fatto saltare tutte le connessioni e gli intrecci con il termine «lavoro», e con le locuzioni composte relative («carattere totale di lavoro» ecc.), su cui poi Heidegger insiste.

Bestand: «sostanza», «risorsa». Il termine «sostanza» non è inteso qui nel significato filosofico-scolastico, ma nel senso di «patrimonio». A volte Jünger stesso impiega come equivalente di *Bestand* il termine *Substanz*. La seconda soluzione («risorsa») è stata adottata specialmente quando il termine compare al plurale. Nella descrizione jüngeriana il termine descrive ciò che viene eroso dal processo nichilistico.

Gestalt: «forma». È un concetto cardinale de *Il lavoratore*, sul quale Jünger è continuamente ritornato con chiarimenti e precisazioni. Si veda in particolare *Typus, Name, Gestalt* (1963), in *Sämtliche Werke*, vol. XIII (= *Fassungen* II), pp. 83-174. L'altra traduzione possibile è «figura». Ma «forma» è preferibile non solo perché Jünger conferisce al concetto uno spessore metafisico, non intendendolo dunque nel mero senso della «configurazione esteriore», ma anche perché proprio nel confronto con Heidegger appare la relazione del termine jüngeriano con le «forme» platoniche. In qualche rarissimo caso, riconoscibile dal contesto, «forma» traduce anche *Form*, termine usato da Jünger, in opposizione a *Inhalt*, nel senso di

«configurazione», «aspetto formale» di un contenuto.

Materialschlacht: «battaglia di materiali». È un termine tecnico, attestato in tedesco a partire dal 1916, che designa il nuovo tipo di battaglia che si ebbe nella prima guerra mondiale, in cui a decidere l'esito non è più tanto la strategia, ma il volume di fuoco e l'impiego massiccio di materiale bellico, specialmente dell'artiglieria pesante e più tardi dell'aviazione. Questo tipo di battaglia è descritto da Jünger nel saggio *Feuer und Bewegung* (1930), ora in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VII, pp. 105-117, specialmente pp. 111 sgg.

Nichts: «niente». Questa opzione terminologica («niente» anziché «nulla») si impone per il fatto che Jünger – come Heidegger in apertura della sua risposta rileva (cfr., sotto, p. 110) – intende il *Nichts* a cui nel nichilismo tutto tende nel senso del «niente vuoto».

Reduktion: «riduzione». È il primo dei sintomi fondamentali del nichilismo descritti da Jünger. Indica l'effetto che corrisponde al movimento verso il punto zero, vale a dire il fatto che il mondo nichilistico è un mondo ridotto e che si va sempre più riducendo (par. 11).

Schwund: «svanimento». Designa il processo che avviene in ciò che è sottoposto al movimento di «riduzione». È la perdita, la consunzione, il deperimento di risorse e sostanze di ogni tipo (economico, psichico, spirituale, artistico, religioso). In *An der Zeitmauer* Jünger impiega di nuovo il termine (par. 99) e lo tratta in connessione con quella che qui egli chiama *Substanzabgabe* (parr. 100 sgg.) (cfr. *Sämtliche Werke*, cit., vol. VIII, pp. 540 sgg.).

Wildnis: «terra selvaggia». Il termine è impiegato da Jünger per contrassegnare in positivo, e non meramente come un che di vuoto, i territori non occupati dal nichilismo. Egli parla altresì di «oasi nel deserto», di «terra vergine» dell'esistenza, in cui può insediarsi, sì, l'organizzazione, ma anche la resistenza.

Per la resa del vocabolario heideggeriano, in particolare per alcuni concetti fondamentali che Heidegger impiega senza preoccuparsi qui di introdurli (ad esempio *Gestell, Geviert, Geheiß*), rimando al Glossario di *Segnavia*.

F.V.

ERNST JÜNGER

OLTRE LA LINEA

1

Nei passaggi iniziali della *Volontà di potenza* Nietzsche definisce se stesso come «il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé».
Subito dopo egli osserva che nella sua opera si annuncerebbe già un contromovimento che «in un qualche futuro» prenderà il posto di quel perfetto nichilismo, benché lo presupponga come sua necessaria premessa.[1]
Anche se dal loro concepimento sono passati più di sessant'anni, questi pensieri continuano ad agire su di noi come uno stimolo, come proposizioni che hanno a che fare con il nostro destino. Nel frattempo si sono riempiti di sostanza, di vita vissuta, di azioni e di dolori. L'avventura intellettuale ha trovato conferma e si è replicata nella realtà.
Se rivolgiamo lo sguardo a quella dichiarazione dal punto di vista a cui ci siamo innalzati, sembra che in essa si esprima un ottimismo sconosciuto ad osservatori successivi. Il nichilismo non è visto come conclusione, ma piuttosto

1. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Opere*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1964 sgg., vol. VIII, tomo 2, pp. 392-393, 11 [411].

come fase di un processo spirituale che lo comprende in sé; una fase che non solo la civiltà nel suo corso storico, ma anche l'individuo nella sua esistenza personale può superare ed esaurire in se medesimo, o magari coprire di nuova pelle come una cicatrice.
Come si è detto, la prognosi favorevole non è condivisa da diversi osservatori successivi. La vicinanza rende il massiccio più nitido solo nei particolari, non nella sua interezza. Inoltre, nel pieno sviluppo del nichilismo attivo gli aspetti in primo piano del declino si impongono con troppa prepotenza per lasciare ancora spazio a considerazioni che conducano al di là di un mondo di orrori. Anche se solo per un tratto, prevalgono il fuoco, il terrore, le passioni. In balìa della catastrofe, lo spirito non è certo in grado di esercitare compiutamente *il* giudizio; nel quale, del resto, c'è ben poca consolazione. Che cosa mai sarebbe servito dire ai Troiani, mentre i palazzi di Ilio rovinavano, che Enea avrebbe fondato un nuovo regno? Per quanto lo sguardo scruti, al di qua e al di là delle catastrofi, verso il futuro, e per quanto si sforzi di immaginare le vie che vi conducono, sempre nei loro vortici domina il presente.

2

Vent'anni prima Dostoevskij aveva terminato la stesura del « Raskol'nikov », che pubblicò nel 1866 nel « Messaggero russo ».[2] Da tempo si considera giustamente quest'opera come l'altra grande fonte per la conoscenza del nichilismo. L'oggetto della riflessione è esattamente lo stesso di quello della *Volontà di potenza*; diversa è però la prospettiva da cui è considerato. Lo sguardo del tedesco si volge alle dimensioni della costruzione spirituale ed è accompagnato da un sentimento di audacia, dal senso della superiore avventura. Il russo si preoccupa invece dei contenuti morali e teologici. Nietzsche lo menziona di sfuggita e può aver conosciuto solo in parte la sua opera, di cui lo attrae soprattutto la padronanza psicologica, vale a dire la maestria costruttiva.
I due autori sono stati accostati in diverse occasioni a Napoleone. Il paragone più approfondito è stato fatto in un notevole lavoro di Walter Schubart.[3] L'accostamento è ovvio, perché tanto nella *Volontà di potenza* quanto nel « Raskol'nikov » il richiamo a Napoleone svolge un ruolo importante. La grandezza dell'individuo, affrancatosi dalle ultime catene del XVIII secolo, viene colta qui nei suoi lati luminosi, là nelle sue zone d'ombra; qui nel pieno possesso della nuova potenza che gli affluisce copiosa, là nel dolore che a questa potenza è intrinseca-

2. Nel testo originale si dice che « Raskol'nikov » (*Delitto e castigo*) fu pubblicato nel 1886, ma si tratta evidentemente di un errore. L'espressione « vent'anni prima » è comunque corretta se riferita non alla pubblicazione della *Volontà di potenza* ad opera della sorella di Nietzsche (1906), bensì alla stesura dei frammenti.

3. Il riferimento è all'opera di Walter Schubart (Riga 1897-Mosca 1941), *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*, Vita Nova, Luzern, 1939.

mente legato. Ai fini della rappresentazione della realtà spirituale, i due modi di procedere si completano, come copia positiva e negativa.
Il fatto che i due autori concordino nella prognosi può essere interpretato come un segno favorevole. Anche per Dostoevskij la prognosi è ottimistica; egli non vede nel nichilismo la fase ultima, mortale, ma anzi lo ritiene guaribile e, precisamente, guaribile attraverso il dolore. Il destino di Raskol'nikov fa vedere, prefigurandola, la grande trasformazione che coinvolgerà milioni di uomini. Anche qui si ha l'impressione che il nichilismo sia concepito come fase necessaria all'interno di un movimento orientato a scopi ben precisi.

3

In ogni giudizio sulla situazione, in tutti i dialoghi e i monologhi che abbiano ad oggetto il futuro, si impone perciò subito la domanda a quali punti sia arrivato, intanto, questo movimento. È ovvio che la risposta, comunque la si voglia formulare e sostenere, sarà sempre controversa. Il motivo è che essa dipende più dalla disposizione e dalle aspettative nei confronti della vita in genere che dallo stato reale dei fatti. Proprio questo tuttavia le conferisce per altri aspetti una diversa e più cogente significatività.
L'ottimismo, come anche il pessimismo, di questa risposta, si abbarbica, è vero, alle prove, ma non si fonda su di esse. Si tratta di ordini diver-

si; ciò che conferisce forza di persuasione all'ottimismo è la profondità, alla prova è la chiarezza. L'ottimismo può raggiungere strati in cui il futuro, ancora assopito, viene fecondato. In tal caso lo si incontra come un sapere che raggiunge profondità maggiori che non la forza dei fatti – che addirittura può suscitarli. Il suo fulcro è più nel carattere che nel mondo. Un ottimismo fondato su queste basi va apprezzato in se stesso, dal momento che proprio la volontà, la speranza e la stessa prospettiva futura devono dare a chi lo professa la forza di resistere nel mutevole corso della storia e dei suoi pericoli. Molte cose dipendono da questo.

4

Non bisogna pensare che a questo ottimismo si opponga il pessimismo. Intorno alla catastrofe si affollano correnti pessimistiche, in particolare di pessimismo culturale. Il pessimismo può esprimersi, come in Burckhardt, nel disgusto per ciò che si vede emergere – e allora si guarda altrove, si volge lo sguardo a immagini più belle, anche se appartenenti al passato. Ci sono poi conversioni repentine all'ottimismo, come in Bernanos: la luce comincia a risplendere quando il buio è più fitto che mai. Ciò che depone a sfavore del nemico è proprio la sua assoluta superiorità. Infine c'è il pessimismo che, pur sapendo che la superficie è franata, pensa che anche al nuovo livello sia possibile la grandezza e, soprattutto, dà valore alla perse-

veranza, al mantenimento della posizione perduta. In questo sta il merito di Spengler.
Ciò che contraddice l'ottimismo è piuttosto il disfattismo, che oggi è quanto mai diffuso. Non si ha più niente da contrapporre a ciò che si vede avanzare: né valori né forza interiore. In questa atmosfera il timor panico non trova resistenza e si diffonde come un vortice. La malvagità del nemico, l'orrore degli strumenti sembrano crescere di pari passo con il crescere della debolezza nell'uomo. Alla fine il terrore lo avvolge come un elemento. In questa situazione già lo spargersi della voce nichilistica lo spossa, lo prepara alla sconfitta. La paura ghermisce con avidità, ingrandendolo a dismisura, l'orrore, ne è costantemente a caccia.
«Hai udito la nuova infamia di Oloferne?»: così, nella *Giuditta* di Hebbel, un cittadino si rivolge a un altro in segno di saluto. Il dramma coglie egregiamente, in generale, l'atmosfera delle voci nichilistiche, che prende di mira figure funeste come Nabucodonosor e i loro metodi. Di Oloferne si dice che riteneva di essere clemente se gli bastavano le ceneri di un'unica città per ripulirsi la spada e cuocere la cena. «Fortuna che i bastioni e le porte non hanno occhi! Crollerebbero dalla paura se potessero vedere questo orrendo spettacolo».[4]
Ciò provoca quindi la *hybris* del tiranno. Per tutte le forze che vogliono diffondere il terrore, lo spargersi della voce nichilistica rappresenta il più potente mezzo di propaganda. Questo vale per il terrore diretto verso l'interno non meno che per quello diretto verso l'esterno. Al primo preme soprattutto proclamare la supremazia della società sul singolo individuo. Deve almeno presentarsi alla coscienza sotto un aspetto morale: «Il popolo è tutto; tu non sei nulla!» e, contemporaneamente, dev'essere sempre presente allo spirito come incombente minaccia fisica, spaziale e temporale, di spoliazione e di annientamento. In questa situazione la paura è ancora più efficace della violenza; le voci valgono più dei fatti. L'indefinito risulta più minaccioso. Per questo gli strumenti del terrore vengono preferibilmente tenuti nascosti e la loro dimora trasportata nei deserti.
Con il terrore esterno gli Stati si minacciano l'un l'altro; ciò che conta per loro è produrre l'effetto della Gorgone, suscitare quel bagliore funesto che riluce dalle armi fatte balenare da lontano, o meglio, lasciate soltanto presentire. Anche qui si fa assegnamento sulla paura, la quale deve crescere fino a produrre visioni apocalittiche. Si vorrebbe far credere all'avversario che si è capaci di disporre la fine del mondo. Il primo esempio di ciò può essere considerato la propaganda che precedette il lancio delle bombe volanti sull'Inghilterra e che assomigliava all'oscuro annuncio di una catastrofe cosmica.
Nel frattempo i metodi si sono moltiplicati e al tempo stesso affinati. Essi devono dimostrare che si dispone di una potenza illimitata e che

4. Ho seguito la traduzione di Scipio Slataper (Christian Friedrich Hebbel, *Giuditta*, Sansoni, Firenze, 1943, rispettivamente alle pp. 33, 23, 22).

non si avrà alcun timore di scatenarla durante il conflitto. In questa sfida, l'obiettivo che si persegue è la supremazia fisica e ideologica insieme, che dovrà irradiarsi ben oltre i confini dello Stato, anche se non sono in corso azioni di guerra. E del resto non si vogliono azioni: in questa situazione le guerre potrebbero essere paragonate a incidenti stradali di grandissime dimensioni, che tutti si sforzano di evitare. D'altra parte può anche capitare che uno dei contendenti non sia più in grado di sopportare la tensione e che la sua tenuta si spezzi anche senza l'uso estrinseco della forza. A questo risultato mirano soprattutto quelle fasi che sono state definite di guerra psicologica. Un simile crollo, descritto per esempio da Sartre in *Le sursis* [Il rinvio], presupporrà sempre una somma di singole disfatte. Lo Stato si svuota non solo nei suoi uomini guida, ma anche e soprattutto nei suoi ceti anonimi. L'individuo finisce in balìa della tensione nichilistica e ne viene abbattuto. Vale dunque la pena di indagare quale comportamento gli si possa raccomandare in questo travaglio. La sua interiorità è infatti il vero e proprio tribunale di questo mondo; e la sua decisione è più importante di quella dei dittatori e dei tiranni. Ne è il presupposto.

5

Ma prima di dedicarci a questo compito sono opportune alcune osservazioni preliminari di ordine diagnostico. Non solo il concetto di nichilismo appartiene oggi ai concetti confusi e controversi. Esso viene altresì utilizzato per scopi polemici. Si deve presagire comunque nel nichilismo un grande destino, una potenza fondamentale al cui influsso nessuno può sottrarsi.

A questo carattere ubiquo del nichilismo è strettamente connesso il fatto che, se si prescinde dal sacrificio, è diventato impossibile il contatto con l'assoluto. Qui non ci sono santi. E neanche c'è l'opera d'arte perfetta. Come del resto non si trova, benché i progetti non manchino, un pensiero supremo che metta ordine; manca la principesca apparizione dell'uomo. Anche nell'ambito morale si può riconoscere quella provvisorietà che in *Der Arbeiter* [Il lavoratore] definivamo come caratteristica dell'officina. Sul piano morale siamo rinviati o a un passato o a qualcosa di ancora invisibile, in divenire. In ciò consiste il conflitto, e in particolare la confusione dei linguaggi giuridici.

Una buona definizione del nichilismo sarebbe da comparare all'individuazione della causa del cancro. Essa non significherebbe la guarigione, ma senz'altro la sua premessa, nella misura in cui in generale degli uomini vi collaborino. Si tratta infatti di un processo che occupa largamente la storia.

Se consultiamo i due maestri ai quali ci siamo rivolti all'inizio, in Nietzsche troviamo l'idea che il nichilismo è l'espressione della svalutazione dei valori supremi. Come condizione egli la definisce normale, come condizione intermedia patologica – e si tratta di una buona

distinzione che indica come ci si possa trovare a proprio agio nel nichilismo quando esso è attuale, ciò che invece non accade rispetto al passato e al futuro, dove si impone la perdita di senso e di speranza. Il tramonto dei valori è soprattutto tramonto dei valori cristiani; esso corrisponde all'incapacità di produrre, o anche solo di concepire, tipi superiori, e sfocia nel pessimismo. Questo si trasforma in nichilismo quando l'ordine gerarchico, che in un primo tempo aveva deluso, viene guardato con odio e rigettato. Rimangono solo i valori regolativi, dunque critici: i deboli ne vengono spezzati, chi è un po' più forte distrugge ciò che non si spezza, i più forti in assoluto superano i valori regolativi e procedono oltre. Il nichilismo può essere un segno di debolezza, ma anche di forza. Esso è espressione dell'inutilità dell'altro mondo, non certo del mondo e dell'esistenza in generale. La grande crescita porta con sé un'immensa disgregazione e degenerazione, e sotto quest'aspetto l'emergere del nichilismo come la forma estrema del pessimismo può essere un segno favorevole.

In Dostoevskij il nichilismo comincia a operare nell'isolamento del singolo, nel suo allontanarsi dalla società, che è essenzialmente comunità. Il nichilismo attivo si preannuncia a mo' di eruzione, come accade nelle settimane che Raskol'nikov passa da solo nella sua camera simile a una tomba. Esso porta a un accrescimento della potenza fisica e spirituale a spese della salute. Può sfociare in un orribile deperimento: così è descritto nell'*Idiota* il destino dello studente Ippolito. Può concludersi anche col suicidio, come accade a Smerdjakov nei *Karamazov*, a Stavrogin nei *Demoni* o a Svidrigailov in *Delitto e castigo*, e come è da temere per Ivan Karamazov e per molti altri. Nel caso migliore porta alla guarigione, non prima che si sia compiuto il ritorno alla comunità attraverso la confessione pubblica. Attraverso la purificazione nell'inferno o nella «casa dei morti» si può raggiungere dunque uno stadio più alto di quanto fosse possibile prima dell'adesione al nichilismo.

Non va ignorato il fatto che tra le due concezioni esiste un'affinità. Esse procedono secondo le medesime tre fasi: dal dubbio al pessimismo, da questo all'azione in uno spazio privo di valori e di dèi, e infine a nuove realizzazioni. Si può dedurne che è sempre la stessa realtà che viene vista, sia pure da prospettive assai lontane tra loro.

6

La difficoltà di definire il nichilismo sta nel fatto che è impossibile per la mente giungere a una rappresentazione del niente. La mente si avvicina alla zona in cui dileguano sia l'intuizione sia la conoscenza, le due grandi risorse di cui essa dispone. Del niente non ci si può formare né un'immagine né un concetto.

Perciò il nichilismo, per quanto possa inoltrarsi nelle zone circostanti, antistanti il niente, non entrerà mai in contatto con la potenza fondamentale stessa. Allo stesso modo, si può avere

esperienza del morire, non della morte. Anche il contatto immediato con il niente è pensabile, ma allora la conseguenza sarà l'annientamento istantaneo, come se una scintilla scaturisse dall'assoluto. A volte esso viene rappresentato, in Malraux e Bernanos per esempio, in relazione perlopiù con un repentino suicidio. C'è la certezza che l'esistenza è diventata impossibile – non ha senso perciò che il battito cardiaco, la circolazione, la secrezione dei reni continuino, come è privo di senso il ticchettio di un orologio su un cadavere. Ne seguirebbe un'orribile putrefazione. È quanto Stavrogin prevede per il suo soggiorno svizzero, e sceglie il capestro. Presagisce già i pericoli connessi con il mantenimento della pura e semplice sicurezza.
Sul piano letterario i particolari dell'annientamento vengono non solo descritti ma anche inscenati. Non solo l'artista sceglie come tema la dissoluzione, ma si identifica con essa. La dissoluzione pervade il suo linguaggio, i suoi colori. È questa la differenza tra la letteratura dell'orrore puro e il naturalismo, nel quale, per orribili che siano i suoi oggetti, l'ottimismo domina ancora.

7

Per farci un'idea del nichilismo è opportuno escludere fin dall'inizio i fenomeni che si manifestano in concomitanza con esso o come sua conseguenza, e che perciò vengono spesso e volentieri confusi col nichilismo stesso. Sono

proprio quelli, tra l'altro, che conferiscono alla parola il suo senso polemico. Tra di essi vanno annoverati i tre grandi ambiti della malattia, del male e del caos considerato nei suoi effetti (*das Chaotische*).[5]
Per cominciare dal terzo di questi ambiti, non ci è difficile oggi, dopo esperienze ben meditate, distinguere tra gli effetti del nichilismo e gli effetti del caos. Ed è comunque una distinzione importante, perché tra il caos e il niente c'è una decisione.
Ormai è chiaro che il nichilismo può senz'altro combinarsi armonicamente con sistemi d'ordine di grandi dimensioni, e che anzi è la regola che esso sia attivo e dispieghi la sua forza in tali sistemi. L'ordine è per il nichilismo un terreno fertile, che esso rimodella per i propri fini. Si presuppone semplicemente che l'ordine sia astratto e perciò di natura spirituale – vi rientra in primo luogo lo Stato ben strutturato, con i suoi funzionari e i suoi apparati, e ciò soprattutto in un'epoca in cui le idee portanti, con il loro *nomos* e il loro *ethos*, sono andate perdute o sono decadute, benché, in superficie, continuino magari a vivere più visibili di prima. Di esse si tiene conto solo nella misura in cui possono essere attualizzate, e a questa situazione corrisponde una sorta di storiografia giornalistica.

5. Rendo la differenza tra *das Chaotische* e il successivo *das Chaos* con «effetti del caos» o «stato di caos» (par. 10) e «caos». Analogamente, rendo *das Nihilistische* con «effetti del nichilismo».

A questo processo, nel quale lo Stato diventa oggetto nichilistico, è strettamente connessa la comparsa di partiti di massa metropolitani, che agiscono sia razionalmente sia passionalmente. In caso di successo questi partiti possono diventare così simili allo Stato che distinguere tra i due diventa difficile. La forza che esce vincitrice dalla guerra civile costituisce organismi che corrispondono a quelli dello Stato, vuoi attraverso l'infiltrazione vuoi per assorbimento. Alla fine si arriva a forme di compenetrazione.

Un processo del tutto simile si può osservare negli eserciti, che diventano tanto più idonei all'azione nichilistica quanto più svanisce in essi l'antico *nomos*, inteso come tradizione. Nella stessa misura si rafforza necessariamente il loro carattere di mero strumento d'ordine e con esso la possibilità da parte di chiunque detenga le leve del potere di servirsi dell'esercito a suo piacimento.

Poiché gli eserciti serbano sempre in sé elementi arcaici, laddove essi fungono da strumenti di trasformazione l'evoluzione sarà meno travolgente. Dove poi si presentano come soggetto politico, rappresentati dunque dai generali, le prospettive di successo saranno meno favorevoli che nel caso in cui a portare avanti l'azione siano i partiti di massa. La tendenza a coinvolgere nel movimento un numero troppo alto di persone anziane e valori antiquati mette in pericolo l'impeto nichilistico dell'azione. Si potrebbe stabilire la massima che, in queste condizioni, se un generale non ha l'assoluta superiorità di un Cesare è meglio che sia del tutto insignificante.

Ciò che più di ogni altra cosa è adatto a qualsivoglia utilizzazione e subordinazione è l'ordine tecnico, il quale tuttavia proprio attraverso questa subordinazione trasforma le forze che di esso si servono, facendone dei lavoratori. Esso simula la quantità di vuoto che bisogna riempire, non importa con quale contenuto. Ciò vale anche per le organizzazioni ad esso collegate: leghe, associazioni industriali, mutue, sindacati e via dicendo. Predisposte come sono al puro funzionamento, il loro ideale consiste nel non far niente di più che «premere il pulsante» o «girare l'interruttore». Queste organizzazioni si adattano perciò, senza particolari modificazioni, a forze apparentemente contrapposte. Il marxismo vide ben presto nello sviluppo delle concentrazioni e dei monopoli capitalistici un utile strumento. Con il loro crescente automatismo, gli eserciti acquistano una perfezione da insetti, e continuano quindi a combattere in posizioni che l'arte militare di vecchio stile considerava un delitto mantenere. Da questi eserciti il vincitore recluterà poi truppe che combatteranno sotto nuove insegne. La fedeltà, certo, non sarà gran che, ma in compenso si affina la costrizione alla scientificità.

In modo del tutto simile si vede che il singolo individuo tanto più soggiace alla presa di qualsiasi autorità quanto maggiori sono gli elementi d'ordine che egli incarna. Note sono le accuse che vengono mosse contro i funzionari, i giudici, i generali, gli insegnanti. Si rivolgono

contro uno spettacolo che sempre si ripeterà all'avvicinarsi di rivoluzioni. Non si possono trasformare i ceti in pure funzioni e poi aspettarsi che il loro *ethos* rimanga intatto. La virtù del funzionario consiste nel funzionare, ed è un bene, anche in tempi tranquilli, non farsi su questo alcuna illusione.

Tutto ciò dovrebbe essere sufficiente a indicare che il nichilismo può effettivamente armonizzarsi con sistemi d'ordine di estese dimensioni, e che, per diventare attivo su larga scala, deve addirittura ricorrere ad essi. Il caos diventa visibile solo nel momento in cui il nichilismo comincia a venire meno in una delle sue combinazioni. È istruttivo vedere che perfino nelle catastrofi le componenti d'ordine sono largamente presenti, addirittura sino alla fine o quasi. È chiaro perciò che l'ordine non solo è ben accetto al nichilismo, ma fa parte del suo stile.

Il caos è quindi tutt'al più una conseguenza del nichilismo, e neppure la peggiore. Ciò che è decisivo è quanta parte di vera anarchia si nasconda nel caos, quanta fecondità ancora disordinata. Essa va cercata nell'individuo e nella società, non nei resti di uno Stato in rovina. Le sentenze dello *Zarathustra*[6] dirette contro lo «Stato belva» e, soprattutto, l'idea dell'eterno ritorno indicano chiaramente che in Nietzsche il nichilismo non è giunto in profondità. Non di rado l'anarchico avrà qualche rapporto

6. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 1, pp. 54-57: «Del nuovo idolo».

con la ricchezza e la bontà e, nei suoi tipi migliori, assomiglierà più facilmente al primo che all'ultimo degli uomini; inoltre, non appena l'anarchico sia giunto al potere, il nichilista lo considererà un avversario. Nella guerra civile spagnola c'era un gruppo anarchico che veniva osteggiato nella stessa misura dai rossi e dai bianchi.

Tra il nichilismo e il disordine sussiste la stessa differenza che separa il nichilismo dal caos e dall'anarchia: nell'ambito dell'inabitato come in quello del vivente. Per il nichilista, deserti e foreste vergini sono forme. In questo senso il caos non gli è necessario; non è un luogo al quale è legato. Ancor meno gli è congeniale l'anarchia, che turberebbe il rigoroso decorso delle cose nel quale egli si muove. Ciò vale anche per l'ebbrezza. Perfino nei luoghi nei quali il nichilismo mostra i suoi tratti più inquietanti, come nei grandi luoghi di sterminio fisico, regnano sovrani la sobrietà, l'igiene, l'ordine rigoroso.

8

Con la stessa cautela va accolta l'opinione secondo cui il nichilismo sarebbe una malattia. A un'osservazione più attenta si scoprirà piuttosto che ad esso è legata la salute fisica – soprattutto laddove esso è perseguito con decisione. Forse le cose stanno diversamente nel caso del nichilismo passivo. In ciò è l'origine dell'ambiguità, che muove il nostro tempo, tra

una crescente sensibilità e azioni sempre più possenti. In prima istanza non si può affermare che il nichilismo si basi sulla malattia, per non dire sulla *décadence*, benché certamente l'una e l'altra siano presenti in abbondanza.
Con l'enorme sforzo in termini di lavoro e di volontà che il nichilista attivo pretende da se stesso, con il suo disprezzo della compassione e del dolore, con le escursioni di temperatura alle quali si espone, oltre che con l'adorazione del corpo e della forza fisica che perlopiù si riscontrano in lui, bisogna supporre che gli sia stata concessa buona salute. E in effetti bisogna constatare che egli è perfettamente all'altezza dello sforzo che chiede a sé e agli altri. In ciò non è diverso dal giacobino, nel quale si può ravvisare uno dei suoi precursori.
Tuttavia, la caratteristica di questi ciclopi e titani è di nascere in un mondo in cui si è sviluppata oltre misura la prudenza e dove la gente tende a evitare perfino le correnti d'aria. Nel bel mezzo dello Stato assistenziale, con le sue assicurazioni, mutue, previdenze e narcosi, si vedono comparire tipi umani la cui pelle sembra conciata a cuoio e lo scheletro fuso nel ferro. Potrebbero essere figure complementari nel senso della teoria dei colori; la generale nevrastenia reclama la loro esistenza. Ci si interroga sulle loro scuole, sui loro modelli. Saranno i più diversi.
Il primo che vien fatto di riconoscere è quello della guerra civile: la vita dei nichilisti politici e dei socialrivoluzionari, le carceri e i penitenziari, la Siberia. Vi appartengono, di riflesso, anche gli espropriati, gli umiliati, i disonorati,

coloro che sono sfuggiti alle ondate di terrore, di epurazione, di annientamento. Si vedono trionfare qui gli uni là gli altri, oppure, come in Spagna, li si vede equilibrarsi piano piano. Ciò che hanno in comune tutti questi scontri è la loro assoluta crudeltà. L'avversario non è più visto come un essere umano, egli resta al di fuori della legge.
L'altra fonte sono le battaglie di materiali della prima guerra mondiale. Esse hanno prodotto l'uomo forgiato col martello e con esso un nuovo stile di azione e una serie di movimenti frontisti, rispetto ai quali la politica tradizionale si è trovata disorientata. È presumibile che dalla seconda guerra mondiale emergano, soprattutto in Germania e in Russia, figure analoghe. Nell'esperienza e nella conoscenza di quegli anni trascorsi all'Est, ivi compreso il destino dei prigionieri, si cela un capitale di dolore ancora inesplorato, dolore che è l'autentica valuta corrente della nostra epoca.
In questo contesto, infine, è importante quel particolare tipo di lavoro che viene definito sport. Qui si manifesta lo sforzo non solo di rendere normale un alto grado di salute fisica ma anche, attraverso i primati, di toccare i limiti estremi delle possibili prestazioni, e perfino di superarli. Nell'alpinismo, nel volo, nel salto dal trampolino si pretendono risultati che superano le umane capacità e la cui conquista richiede un automatismo che presuppone la mortificazione. A loro volta questi primati innalzano i parametri della normalità. Lo stesso procedimento viene esteso alle officine; esso crea quegli eroi

del lavoro che compiono venti volte il lavoro di uno sfruttato del 1913.

In questa prospettiva non si possono rinfacciare allo sviluppo malattia, *décadence* o *morbidezza*.[7] Si vedono anzi comparire individui che vanno per la loro strada come ferrei automi, imperturbabili perfino quando la catastrofe li spezza. Resta comunque quanto mai singolare lo spettacolo delle correnti attive e passive che si toccano mentre il plancton scende verso il fondo e i pescecani risalgono – qui il più delicato impressionismo, là azioni esplosive, qui la più sensibile e dolente comprensione, là la volontà e il dispiegamento della potenza a dismisura.

Il tutto accade anche sul piano letterario, anzi dapprima sul piano letterario, e certamente in modo più unitario e perspicuo di quanto i contemporanei sospettino. Da cent'anni a questa parte il grande tema è il nichilismo, descritto indifferentemente nella sua forma attiva o passiva. Non ha perciò niente a che vedere col valore di un'opera il fatto che essa si faccia luce per la sua debolezza o per la sua forza: sono tutte varianti di un medesimo gioco. Autori tra loro diversissimi come Verlaine, Proust, Trakl, Rilke, e ancora Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud, Barrès hanno nonostante tutto molto in comune. L'opera di Joseph Conrad è straordinaria proprio perché rassegnazione e azione vi si equilibrano e sono tra loro strettamente intrecciate. Ma in entrambi i casi è presente il

7. In italiano nel testo.

dolore, e probabilmente anche il coraggio. La vera differenza consiste nel fatto che l'annientamento viene percepito innanzitutto con sofferenza, e ciò produce spesso una bellezza estrema, come nei boschi il primo gelo, e una grazia sconosciuta alle epoche classiche. Quindi il tema si rovescia nel suo opposto, la resistenza; ci si domanda come l'uomo possa resistere all'annientamento nel vortice nichilistico. Questa è la svolta in cui ora ci troviamo, l'intento della nostra letteratura. Lo si può documentare con parecchi nomi: per citarne solo alcuni, Wolfe, Faulkner, Malraux, T.E. Lawrence, René Quinton, Bernanos, Hemingway, Saint-Exupéry, Kafka, Spengler, Benn, Montherlant e Graham Greene. A tutti loro è comune la sperimentazione, la provvisorietà del comportamento e la cognizione del rischio, della grande minaccia propri della situazione; due elementi, questi, che definiscono lo stile, al di là delle lingue, dei popoli e degli imperi; perché non può esserci dubbio che esista uno stile e che esso non viva soltanto nella tecnica.

Accenniamo infine al fatto che la piena comprensione di un'epoca implica la conoscenza delle sue punte estreme, in questo caso, dunque, dell'incontro col niente sia nel suo aspetto attivo sia nel suo aspetto passivo. Su questa duplice presa si basa l'influenza intellettuale di Nietzsche.

9

Questo valga per il singolo, sotto l'aspetto della salute. Dovrebbe forse accadere qualcosa di diverso per i popoli e per le razze? La risposta è senz'altro negativa, perché non si può affermare che il nichilismo sia una caratteristica esclusiva dei popoli antichi. C'è anzi in questi una sorta di scepsi che li rende immuni, mentre su stirpi giovani e fresche esso, una volta accolto, si imporrà con più forza. Il nichilismo ghermisce con più vigore il primitivo, l'indifferenziato, l'incolto, che non il mondo dotato di storia, di tradizione, di capacità critica. Inoltre, questi ambiti saranno più difficili da automatizzare, mentre le forze primitive si immettono con impeto nel nuovo innesto. Proprio lì, dunque, ci si imbatterà in una sorta di fervore dal quale viene presa non solo la tecnica meccanica ma anche la teoria nichilistica. Quest'ultima diventa un surrogato della religione. Le teorie accademiche del XIX secolo diventano sacrosante. Per motivi di sicurezza è bene che il viaggiatore di oggi sappia a che stadio è giunto, nei singoli paesi, il processo illuministico, o a quale stadio esso si è invece arrestato.

Se si ha l'occasione di osservare da vicino un consorzio nichilistico – e non c'è bisogno di pensare a un gruppo di *dinamiteros* o a una «squadra della morte»,[8] quanto piuttosto a

8. *Totenkopfverbände* era il termine con cui venivano designate le squadre delle SS per il teschio (*Totenkopf*) che portavano come distintivo sulle mostrine.

un'assemblea di medici, tecnici o funzionari economici che discutono dei problemi di loro competenza – tutto si potrà osservare, tranne che una particolare cagionevolezza.

Certamente anche le malattie aumentano, come dimostra l'innumerevole quantità di medici. Esiste una medicina nichilistica, caratterizzata dal fatto di non voler guarire, ma di perseguire altri scopi, ed è questa una scuola che va diffondendosi. I suoi pazienti sono di quelli che intendono perseverare nella malattia. All'opposto, si può parlare di una particolare forma di salute che appartiene all'ambito dei fenomeni nichilistici, di una freschezza propagandistica che suscita una forte impressione di sicurezza e di prestanza fisica. La si incontra nei ceti privilegiati e nelle fasi economiche di agiatezza.

A ragione Nietzsche afferma che il nichilismo è una condizione normale, che diventa patologica solo se lo si confronta con valori non più o non ancora validi. Come condizione normale esso abbraccia, nel suo modo particolare, il sano e il malato. Altrove Nietzsche usa l'immagine del vento australe: quando soffia, nessuno ben presto potrà più mettere piede là dove poco prima si poteva ancora camminare. L'immagine è buona; nella sua violenza distruttiva e tuttavia promettente, il nichilismo ricorda il favonio, un vento che soffia dalle montagne. Del tutto simile è altresì il suo effetto sui sistemi: gli uni vengono paralizzati, gli altri migliorano il loro stato di salute e la loro vitalità. È noto che in alcuni Paesi i delitti compiuti quan-

do soffia il favonio vengono giudicati meno severamente.

10

Questo ci conduce alla terza differenza, quella tra il nichilismo e il male. Il male non si accompagna necessariamente con esso – soprattutto ciò non accade là dove c'è sicurezza. Dove la situazione si avvicina alla catastrofe il nichilismo verrà associato allo stato di caos [*das Chaotische*]. Compare quindi come circostanza concomitante, come negli incendi dei teatri o nei naufragi.

D'altra parte, disposizioni e piani d'azione nichilistici possono distinguersi per buone intenzioni e spirito filantropico. Spesso essi nascono in diretta opposizione ai primi disordini, con intenzioni salvifiche, e nondimeno continuano, rafforzandoli, i processi iniziati. La conseguenza è che per lunghi tratti il giusto e l'ingiusto diventano pressoché indistinguibili, e più per chi agisce che per chi subisce.

Perfino nei grandi misfatti il male non compare quasi mai come movente, a meno che un malvagio non utilizzi a proprio vantaggio il processo nichilistico. Ma si tratta allora di nature che provocano piuttosto danni materiali. Come motivo scatenante vale piuttosto l'indifferenza. Che uomini con un passato criminale diventino pericolosi è meno allarmante del fatto che tipi che si incontrano a ogni angolo di strada o dietro a un qualsiasi sportello soggiaciano all'automatismo morale. Ciò indica un repentino abbassamento della temperatura. Quando il tempo migliora, si vedono quegli stessi individui tornare tranquillamente al loro solito posto. Il nichilista non è un delinquente nel senso tradizionale del termine, perché, per esserlo, bisognerebbe che sussistesse un ordinamento ancora valido. Ma proprio per questo il delitto non riveste per lui alcun ruolo; dal contesto morale il delitto passa a quello dell'automatismo. Quando il nichilismo diventa una condizione normale, all'individuo non rimane che la scelta tra modi diversi di ingiustizia. I valori regolativi non possono comunque promanare da luoghi dove non si è ancora coinvolti nel processo. La nuova marea salirà piuttosto dai livelli più bassi.

Se fosse possibile considerare il nichilismo come qualcosa di specificamente malvagio, la diagnosi sarebbe più favorevole. Contro il male ci sono rimedi sperimentati. Ciò che è più allarmante è la mescolanza, per non dire la totale confusione, del bene e del male, che spesso sfugge all'occhio più acuto.

11

Non ci occuperemo qui di che cosa questo tempo racchiuda quanto a sublimi speranze. Se è vero il detto di Hölderlin, ciò che è salvifico non può non crescere con straordinaria forza. Al suo primo raggio, ciò che è privo di senso impallidisce.

Qui ci attraggono piuttosto gli effetti della svolta che è già avvenuta senza che le masse se ne siano accorte. Qui si trovano forse segni che possono fornire indicazioni pratiche per orientarsi nelle correnti nichilistiche. Si tratta perciò della descrizione di sintomi e non di cause.
Al primo sguardo, colpisce tra questi sintomi un tratto fondamentale, che si può definire tratto della riduzione. Il mondo nichilistico è per sua essenza un mondo ridotto e che sempre più si va riducendo, ciò che corrisponde necessariamente a un movimento verso il punto zero. La sensazione dominante è quella del ridurre e dell'essere ridotto. A ciò il romanticismo non può più opporsi, riporta solo un'eco della realtà svanita. Si esaurisce la sovrabbondanza; l'uomo si sente sfruttato da molteplici punti di vista, e non solo dal punto di vista economico.
La riduzione può essere spaziale, spirituale, psichica; può riguardare il bello, il buono, il vero, l'economia, la salute, la politica – ma in definitiva sarà sempre avvertita come uno svanimento. Ciò non esclude che essa si accompagni in ampi settori a un crescente dispiegamento di potenza e forza di penetrazione, come osserviamo soprattutto nella semplificazione della teoria scientifica. Essa ritaglia le linee di fuga rinunciando alle dimensioni, il che implica inferenze a catena, come si può facilmente apprendere, per esempio, dal darwinismo. È inoltre caratteristica del pensiero nichilistico l'inclinazione a ridurre il mondo, con le sue intricate, molteplici tendenze, a un comune denominatore. È un procedimento che lascia sbalorditi, sia pure soltanto per un attimo, e che viene insegnato perché la sua dialettica rappresenta il mezzo migliore per demolire l'avversario, che a quel punto resta senza riserve. In seguito, tuttavia, anch'egli farà suo questo metodo. Su ciò si fonda la veemenza spirituale della reazione. Questo metodo in certe fasi dell'evoluzione nichilistica può diventare indispensabile; in fondo, non è altro che un segno della riduzione.

12

Un altro di questi segni è la scomparsa del meraviglioso: con esso svaniscono non solo le forme della venerazione, ma anche lo stupore come fonte della scienza. Ciò che in questo stadio si può chiamare meraviglia, sorpresa, è soprattutto l'impronta della cifra nel mondo dello spazio e dei numeri. L'incommensurabile si farà notare in ogni direzione quale corrispettivo della scienza esatta, ridotta finalmente a pura tecnica della misurazione. La vertigine dinanzi all'abisso cosmico è un aspetto del nichilismo. Può perfino giungere al sublime, come in *Eureka* di E.A. Poe, ma sarà sempre accompagnata da un timore particolare che ha a che fare con il niente.
Già Léon Bloy ha stabilito una stretta correlazione tra la crescita del movimento e questa forma di timore. Egli riconduce l'invenzione di macchine sempre più veloci alla volontà di fuga, a una sorta di istinto per mezzo del quale

l'uomo presagisce minacce dalle quali dovrà forse salvarsi scappando in tutta fretta da un continente all'altro. Questo sarebbe allora il contraltare, la zona d'ombra della volontà di potenza: la percezione del vuoto di fronte al tifone. In ogni crescita del movimento ha luogo una riduzione. Proprio come accade in natura per i ricchi giacimenti e filoni, anche la quiete viene demolita e trasformata senza residui in movimento.

Un segno affine a tutto ciò può essere visto nella crescente tendenza al particolare, nella frammentazione e atomizzazione. Tale tendenza si manifesta anche nelle scienze dello spirito, dove la vocazione sinottica va quasi completamente svanendo, come del resto l'artigianato artistico nel mondo del lavoro. La specializzazione arriva a tal punto che l'individuo può solo diffondere un'idea parziale e ridotta, fare una manovra alla catena di montaggio. Non mancano teorie che cercano in questa specializzazione la causa dello svanimento, di come esso si manifesti nel carattere, ma in realtà è vero esattamente l'inverso e, di conseguenza, i rimedi che vengono suggeriti non sono abbastanza radicali.

A questa atomizzazione, che nelle scienze e nella pratica ha un che di allarmante ma che serve altresì a incrementare la circolazione, corrisponde sul piano morale il ricorso al valore inferiore. Il fatto che «i valori supremi si svalutano» porta di conseguenza a nuove incursioni nel territorio così svuotato. Questi tentativi possono aver luogo sia nelle chiese sia in ogni altro campo. Un atto di riduzione si palesa, per

esempio, quando Dio viene inteso come «il bene» o quando si fanno girare le idee a vuoto. Allora, come sotto un Olimpo minore, nascono religioni sostitutive in numero incalcolabile. Si può anzi dire che con lo spodestamento dei valori supremi qualsiasi cosa può acquisire un'illuminazione e un significato liturgici. Non solo le scienze della natura assumono questo ruolo; prosperano le visioni del mondo e le sètte; è un'epoca di apostoli senza missione. Infine, anche i partiti politici diventano oggetto di apoteosi e viene divinizzato tutto ciò che serve alle loro dottrine e ai loro mutevoli fini.

13

Si potrebbero citare molti altri campi nei quali lo svanimento è pienamente visibile, come quello dell'arte o dell'erotismo. Si tratta infatti di un processo che intacca il tutto e che alla fine lascia dietro di sé paesaggi quanto mai sterili, squallidi o perfino devastati. Nella migliore delle ipotesi emerge la cristallizzazione. La caratteristica peculiare di tutto ciò non è il nuovo, ma piuttosto ciò che avvolge ampiamente il mondo. Per la prima volta osserviamo il nichilismo come stile.

Si è già visto spesso, nella storia dell'uomo, rispetto a individui singoli come a unità più o meno grandi, il crollo delle gerarchie immortali con tutte le conseguenze relative. Ma erano pur sempre disponibili potenti riserve, nel mondo dei semplici o in quello dei dotti. C'era

ancora terreno vergine in abbondanza, e intere civiltà rimasero inviolate. Oggi lo svanimento, che non è semplicemente svanimento, ma nello stesso tempo accelerazione, semplificazione, potenziamento e pulsione verso mete sconosciute, afferra il mondo intero.

Se si osserva il lato negativo della riduzione, come sua caratteristica forse più significativa appare la riduzione del numero a cifra o dei simboli a spoglie relazioni. Ciò genera l'impressione di un eremo disseminato di mulini deputati alla preghiera e che ruota sotto il cielo stellato. Ininterrottamente, diventa più importante la quantificabilità di tutti i rapporti. Si continua a consacrare, benché non si creda più all'eucarestia. Allora, per renderla più comprensibile, la si interpreta diversamente.

Un tipo superato è il *dandy*; egli è ancora, esteriormente, il portatore di una cultura il cui senso comincia a venir meno. Qui si colloca anche la prostituzione, come sessualità spogliata di simboli. Vi si aggiunge quindi non solo la vendibilità, ma anche la quantificabilità. La bellezza diventa valutabile in cifre, in larga misura qualcosa che hanno tutti. La riduzione più ampia è quella che si esercita sulla pura causalità; alle sue sottospecie appartengono la considerazione economica del mondo storico e sociale. Uno dopo l'altro, tutti i campi si lasciano ricondurre a questo denominatore, perfino in sedi tanto lontane dalla causalità come il sogno.

Con questo tocchiamo la distruzione dei tabù, che dapprima spaventa, sconcerta e può anche essere eccitante; in seguito, ciò che è stato così depurato diventa ovvio. All'inizio è azzardato

motorizzare un carro funebre, poi diventa un fatto economico. Oggi un libro macabro come quello di Evelyn Waugh sui traffici delle sepolture a Hollywood rientra nella letteratura d'intrattenimento.[9] L'azzardo è sempre e soltanto agli inizi. Nel frattempo quella specie di culmine è passato e la partecipazione al rozzo processo nichilistico ha perso attrattiva.

Su che cosa si fonda quel malumore che minaccia tra l'altro di togliere ossigeno ai partiti radicali, e che separa così decisamente gli anni successivi al 1945 da quelli che sono seguiti al 1918? La ragione sta forse nel fatto che, nel frattempo, abbiamo oltrepassato il punto zero, non solo dal punto di vista ideologico ma nel nucleo sostanziale su cui si reggono le ideologie. E questo porta con sé un nuovo indirizzo dello spirito e la percezione di fenomeni nuovi.

14

Non ci si deve aspettare che questi fenomeni emergano in modo inaspettato o abbagliante. L'attraversamento della linea, il passaggio del punto zero *divide* lo spettacolo; esso indica il punto mediano, non la fine. La sicurezza è ancora molto lontana. In compenso sarà possibile la speranza. Il livello barometrico si alza

9. Il riferimento è alla novella pubblicata nel 1948: *The Loved One. An Anglo-American Tragedy* (trad. it. *Il caro estinto*, Bompiani, Milano, 1982).

nonostante la minaccia esterna, e ciò è più propizio che se esso precipitasse pur sussistendo qualche elemento di sicurezza.
Non si può neppure supporre che i fenomeni saranno subito riconoscibili come teologici nell'accezione più rigorosa di questo termine. Bisogna piuttosto presumere che essi si manifestino nei campi ai quali oggi è connessa la fede, quindi proprio in quelli legati al mondo delle cifre. E in effetti va riconosciuto che al confine tra la matematica e le scienze naturali stanno verificandosi enormi cambiamenti. Le immagini dell'astronomia, della fisica, della biologia si trasformano in modo molto più radicale di quanto comporti un semplice cambiamento dei loro teoremi.
Con ciò, s'intende, non oltrepassiamo lo stile dell'officina, benché una significativa differenza venga in luce. Il paesaggio industriale quale noi lo conosciamo si fonda in sostanza su una radicale demolizione delle vecchie forme volta a favorire una maggiore dinamica del processo lavorativo. Così si spiega l'intero mondo delle macchine, del commercio e della guerra con tutte le sue distruzioni. La demolizione raggiunge la massima intensità in immagini terrificanti quali quelle del rogo di città intere. Il dolore è immenso, eppure proprio nel mezzo dell'annientamento storico si realizza la forma del tempo. La sua ombra si proietta sulla terra arata, sul suolo sacrificale. Ad essa tengono dietro i nuovi piani.
Lo sguardo si sofferma ancora pensoso sulle trasformazioni degli allestimenti scenici, che bisogna distinguere da quelli del mondo del

progresso e della coscienza copernicana. Si ha l'impressione che lo scenario non meno del soffitto si avvicinino in modo quanto mai tangibile e cambino prospettiva. Già si può prevedere che su questo palcoscenico faranno la loro comparsa nuovi personaggi.
Inoltre, a nessuno sfuggirà che nel mondo dei fatti il nichilismo si avvicina alle mete ultime. Mentre tuttavia, entrando nel suo dominio, la testa era minacciata e il corpo invece era ancora al sicuro, ora accade il contrario. La testa è al di là della linea. Intanto continua a crescere il dinamismo delle parti interiori, minacciando di esplodere. Coabitiamo con i terrificanti depositi di missili, studiati per l'indifferenziato annientamento di gran parte del genere umano. Non a caso operano qui le stesse forze che gettano nel discredito il soldato che ancora conosce le regole del combattimento e ancora sa distinguere tra i guerrieri e gli inermi.
Questo processo non deve tuttavia essere condannato come del tutto insensato. Non è di nessun aiuto chiudere gli occhi di fronte ad esso: è un'espressione della guerra cosmopolitica nella quale siamo impegnati. L'enormità delle forze e dei mezzi porta a concludere che ormai è in gioco il tutto. A questo si aggiunge l'uniformità dello stile. Tutto ciò rende necessario lo Stato mondiale. Non si tratta più di questioni nazionalistiche né della delimitazione di grandi spazi. Si tratta del pianeta in generale.
Questo è un primo barlume di speranza. Per la prima volta emerge uno scopo saldo e tangibile nel mezzo del progresso inarrestabile e delle

sue trasformazioni. Anche la volontà di raggiungerlo non è del tutto soggetta alla politica di potenza; piuttosto, corrisponde all'opinione che si sente a ogni angolo di strada, in ogni scompartimento.
Nello stesso tempo dovrebbe farsi strada l'idea che una terza guerra mondiale, seppur non improbabile, non è tuttavia inevitabile. Non è escluso che l'unità del pianeta si possa raggiungere per mezzo di accordi. Ciò potrebbe essere favorito dalla nascita di una Terza Forza, e l'Europa unita è pensabile come tale. Oppure, il rivolgimento potrebbe raggiungere proporzioni tali da far naufragare, ancora in tempo di pace, uno dei rivali. Si presenterebbe allora l'imprevisto. Tutto questo porta alla convinzione che se la forza dello spirito è sufficiente non c'è motivo né di ottimismo né di disperazione.

15

Che fare in questa situazione? Sono in molti ad arrovellarsi su questo interrogativo. È il tema della nostra epoca. Né mancano le risposte; al contrario, ce ne sono molte e diverse, ed è questo che disorienta. La salute non nasce dal fatto che tutti diventano dottori.
Le vere cause della nostra situazione sono sconosciute e non possono essere chiarite attraverso spiegazioni affrettate. Ciò non riguarda quasi gli aspetti derivati e secondari. È possibile che il nostro giudizio sia troppo favorevole.

Può anche darsi che la vicinanza della catastrofe ci confonda lo sguardo e che le fasi future illuminino l'epoca nella sua globalità. Questo sarebbe il segno che il nichilismo si avvicina alla fine. Forse già entro breve tempo lo si vedrà in un quadro completamente diverso.
Altrettanto limitata è la conoscenza dei rimedi. La situazione diventerebbe meno difficile se conoscessimo un potente rimedio segreto. Essa è invece caratterizzata dall'incertezza, dal rischio, dalla paura, e ogni superiore tentativo di dominarla rimane allo stato sperimentale. Al contrario, si può sostenere che chiunque vada magnificando formule sicure appartiene o alla schiera dei ciarlatani o a quella di coloro che non si sono ancora accorti che l'ora è suonata. Nella scienza, come in qualunque altro ambito, *questo* tipo di sicurezza porta a concludere che certe risorse del XIX secolo non si sono ancora completamente ridotte.
Di contro, si possono ben dare raccomandazioni sui modi di comportamento, indicazioni pratiche su come muoversi nell'ambito del nichilismo, perché in definitiva l'esperienza non manca. Anche solo in vista dell'autoconservazione, l'uomo libero è obbligato a riflettere sul comportamento da tenere in un mondo in cui il nichilismo non solo è dominante ma, quel che è peggio, è diventato la condizione normale. Il fatto che una simile riflessione sia ormai possibile è già un segno che la temperie è migliore, più aperta, che ora è possibile guardare oltre il dominio di potenti ossessioni.

Riguardo all'ottica, bisogna ricordare un'altra circostanza che deve apparire molesta, perfino inconcepibile a chi non ha pratica di queste latitudini: e cioè che il superamento del meridiano zero fa sì che i vecchi conti non tornino e che li si debba ricominciare da capo.
Ciò vale soprattutto in riferimento alla necessaria distruzione. L'atteggiamento conservatore, degno di rispetto, perfino di ammirazione nei suoi rappresentanti, non poteva più raccogliere e arginare il movimento crescente, come sembrava ancora possibile dopo la prima guerra mondiale. Il conservatore deve infatti appoggiarsi sempre a settori non ancora in movimento: la monarchia, la nobiltà, l'esercito, la patria. Ma quando tutto comincia a slittare, si perde il punto d'appoggio. È per questo che i giovani conservatori abbandonano le teorie statiche per quelle dinamiche: vanno a cercare il nichilismo nel suo stesso terreno.
Questo è un segno che la situazione, dai tempi del vecchio prussiano Marwitz,[10] è arrivata al punto estremo. Allora poteva ancora sembrare che andassero a fuoco solo un granaio, una fattoria. Contro gli incendi di grandi dimensioni e

10. Friedrich August Ludwig von der Marwitz (1777-1837): generale e politico prussiano, combatté nella guerra franco-prussiana. Come politico si distinse per la sua avversione contro le riforme di Federico Guglielmo III, difendendo i princìpi della nobiltà. A lui si ispirò Fontane per il personaggio del conte Berndt von Vitzewitz nel romanzo *Vor dem Sturm*.

superfici sono necessarie altre attrezzature. Qui si pensa a nuovi piani.
Non c'è alcun dubbio che la nostra sostanza nella sua totalità si muove sulla linea critica. Con ciò mutano anche i pericoli e la sicurezza. Non si può più pensare di salvare dalla furia del fuoco una casa, una proprietà individuale. Qui non servono astuzie, e neanche la fuga. Al contrario: c'è un che di assurdo nelle sostanze messe in salvo, nel migliore dei casi un che di museale. Ciò vale anche sul piano spirituale: significa dunque ben poco, oggi, che un pensatore conservi inalterato per decenni il proprio punto di vista. In questi mondi particolari, la stessa evoluzione non sembra sufficiente; conta piuttosto la metamorfosi nel senso di Ovidio, la mutazione nel senso dei contemporanei.
Quali figure si presentano, ora, allo spirito, che si muove come una salamandra nel mondo infuocato? Qui, egli vede forme che si congiungono nel vecchio modo: non potrebbero resistere, nemmeno se fossero in Tibet. Là, egli vede la linea dove tutti i valori si dissolvono e dove al loro posto subentra il *dolore*. Poi vede di nuovo contorni appena accennati: essi richiedono una vista acutissima; possono essere solo come dei nuclei germinali, come dei protocristalli. E tutte queste sostanze richiedono un approccio diverso, che a chi non sa distinguere il lato negativo e quello positivo dell'annientamento deve apparire confuso e contraddittorio. Le menti che si affannano sull'esatta posizione del punto zero sono divise da una confusione babelica. Di qui, però, potrebbe anche

risultare la conoscenza del futuro sistema di coordinate.
È possibile anche un'ottica nella quale la linea appaia quale indicatore di profondità, come negli scavi. Si procede verso l'ordine spazzando via le macerie del tempo e distruggendo le capanne dei *fellah*. È così che gli spiriti forti si servono della violenza livellatrice insita nei metodi e nella terminologia nichilistici. Qui nasce quel «filosofare col martello» di cui Nietzsche si vantava, o il titolo di «impresario della demolizione» che Léon Bloy faceva stampare sul suo biglietto da visita.
Decisivo è fino a che punto lo spirito accetti la necessaria distruzione e se la marcia nel deserto conduca a nuove fonti. Questo è il compito affidato al nostro tempo. Nella misura in cui la soluzione dipende dal carattere, ciascuno vi prende parte. Sorge quindi anche l'interrogativo sul valore fondamentale, interrogativo che oggi va posto alle persone, alle opere e alle istituzioni. Esso suona così: in che misura queste ultime hanno oltrepassato la linea?

17

La confusione cui abbiamo accennato si manifesta in primo luogo nell'ambito in cui, a ragione, si suppone stia il nucleo delle nostre difficoltà, vale a dire nelle questioni della fede. Già questa *supposizione* è un progresso verso il meglio, se la si paragona all'assoluta indifferenza dell'ultimo liberalismo, o peggio ancora.

Le catastrofi della seconda guerra mondiale hanno reso palese a molti, e anzi perfino alle grandi masse, una mancanza di cui altrimenti non si sarebbero nemmeno accorti. È la forza produttiva del dolore, e questi primi passi verso la guarigione meritano una cura e un'attenzione particolari.
È nella natura stessa delle cose che in questa situazione siano le chiese a offrire per prime i loro servigi. Questa è la loro funzione, questo il compito che devono assolvere. Ma sorge subito il problema fino a che punto esse siano in grado di offrire aiuto, ossia in quale misura dispongano ancora degli strumenti di salvezza. Il problema non può essere accantonato, perché gli elementi per la presa del nichilismo potrebbero essere particolarmente concentrati proprio nelle strutture non sottoposte a controllo. Allora potrebbe verificarsi ciò che descrivevamo all'inizio: lo spettacolo di una benedizione che non ha alcuna rispondenza nel trascendente e che diventa quindi gesto vuoto, atto meccanico come tutti gli altri – anzi subordinato ad essi, perché dà solo l'illusione dei valori. È questo il momento in cui il rumore di un motore che gira diventa più forte e più importante dell'infinita ripetizione delle formule di preghiera. Da tutto ciò rifuggono in molti, il cui sguardo è stato acuito dal nichilismo.
Si può prevedere che il problema, così posto, non resterà insoluto a lungo. L'istante in cui la linea sarà passata porterà una nuova dedizione dell'essere, e così comincerà a risplendere ciò che realmente è, fino a essere visibile anche da

occhi ottusi. Vi si accompagnano nuove celebrazioni.

Al di qua della linea, invece, non si può formulare un giudizio sulla cosa. Si rimane nell'ambito conflittuale del nichilismo, in cui è senza dubbio non solo più saggio ma anche più dignitoso stare dalla parte delle chiese piuttosto che dalla parte di coloro che le attaccano. Lo si è già visto in tempi recenti e lo si vede ancora oggi. Bisogna comunque ringraziare solo la chiesa, oltre ad alcuni soldati, se non si è giunti, accompagnati dal tripudio delle masse, all'aperto cannibalismo e alla fanatica zoolatria. A tratti vi si è andati molto vicino; già nelle bandiere traspariva, e traspare tuttora, il bagliore di celebrazioni degne di Caino. Le altre forze, benché si atteggiassero a forze sociali o umane, voltavano le spalle. Bisognerebbe smettere di soccorrerle, lasciarle alla loro esangue decomposizione.

L'ulteriore regresso delle chiese avrebbe come conseguenza o il totale abbandono delle masse in balìa del collettivo tecnico e del suo sfruttamento o di spingerle tra le braccia di quei settari e ciarlatani che oggi fanno cagnara a ogni incrocio. A questo portano un secolo di progresso e due secoli di illuminismo. Si sente anche la proposta di lasciare le masse alla loro stessa volontà, che così palesemente le porta alla distruzione. Ciò significherebbe rendere eterna la schiavitù nella quale languono milioni di uomini e che supera gli orrori dell'antichità, senza però possedere la sua luce.

Tutto ciò va premesso per evitare equivoci diffusi. Bisogna poi constatare che la teologia non

si trova affatto in uno stadio che le permetta di competere con il nichilismo. Essa si scontra piuttosto con le retroguardie dell'illuminismo, ed è quindi impigliata essa stessa nelle pastoie del discorso nichilistico.

È più promettente il fatto che le singole scienze – soprattutto l'astronomia, la fisica e la biologia – elaborino da sole scenari suscettibili di interpretazione teologica. Sembra che dopo l'espansione esse si riavvicinino a una condensazione, a una visione più limitata, più acuta e forse anche più umana, a patto di intendere il termine in modo nuovo. Qui ci si dovrà guardare da interpretazioni affrettate; più di ogni altra cosa parlano i risultati. Agli esperimenti si chiede ora di risolvere nuovi problemi. Ciò porta altresì nuove risposte. Per compendiarle non basterà la filosofia.

Dove la funzione religiosa appaga – nel nucleo ortodosso –, la mancanza è meno percepibile che altrove. Quel nucleo è forse l'unico che oltrepassi la linea incorrotto, oppure, se corrotto, che produca enormi cambiamenti. La mancanza, inoltre, si manifesterà più prepotentemente per i protestanti che per i cattolici, e quindi anche le loro aspirazioni saranno dirette più decisamente all'attività mondana e al benessere. Alle *élites* spirituali non potrà in nessun caso essere sottratta la decisione. Per questo i temi teologici entrano sempre più decisamente nella letteratura. In Francia ciò risale a un'antica tradizione. L'adesione o il distacco dell'autore rispetto alla chiesa costituisce un motivo di ricorrenti conflitti. La nuova esegesi porta a un contrasto tra profeti e sommi sacer-

doti che, come quello tra Kierkegaard e il vescovo Mynster, si ripete di continuo. Il romanzo teologico, che con Sterne si era dissolto, comincia a riemergere anche nei paesi anglosassoni; di tanto in tanto vi si dedicano perfino quegli stessi scrittori che fino a poco prima erano impegnati nella descrizione del superuomo o dell'ultimo uomo.
Questi tre fatti – l'inquietudine metafisica delle masse, la fuoriuscita delle singole scienze dallo spazio copernicano e la comparsa di temi teologici nella letteratura mondiale – sono elementi positivi di grande importanza, che si possono a pieno diritto contrapporre a una valutazione della situazione puramente pessimistica o orientata al declino. A ciò si aggiunge una sorta di slancio, una disposizione insieme fredda e acuta quale non si era più data con questa chiarezza dopo il 1918. La si incontra proprio là dove il dolore era più grande, e contraddistingue la gioventù tedesca. Vedendola riemergere dopo una simile prova dalle rovine, dalle sacche e dalle decimazioni della prigionia, essa appare molto più significativa di quanto lo sia mai stata nella vittoria. Manca, ora, la baldanza, ma al suo posto cresce un nuovo coraggio, che consiste nel vuotare il calice. Ciò indebolisce nell'attacco, ma dà forze inaudite per la resistenza. Esse crescono in chi è inerme.

18

Dove oggi si manifestano disponibilità, volontà di sacrificio e quindi sostanza, si nasconde sempre il pericolo dell'abuso insensato. Lo sfruttamento è il tratto fondamentale del mondo delle macchine e automatizzato. Esso cresce insaziabilmente dove compare il Leviatano. Non ci si deve lasciare ingannare neppure quando una grande ricchezza sembra indorare le squame. Egli è ancora più terribile nel benessere. Come Nietzsche aveva pronosticato, è cominciato il tempo degli Stati mostro.
La sconfitta è sempre deplorevole. Ma essa non rientra tra i mali che portano solo svantaggi; presenta anche dei vantaggi. Tra questi, un rilevante vantaggio morale, in quanto esclude dall'azione e perciò dalla complicità che ad essa è legata. In questo modo può crescere una coscienza del giusto superiore a quella di chi si impegna nell'azione.
Non si dovrebbe rinunciare a questo e ad altri vantaggi solo per prendere parte ad azioni discutibili. Sul nostro Paese si allungano già le ombre di nuovi conflitti. Il tedesco diventa appetibile agli occhi dei suoi nemici non solo per la posizione centrale del suo Paese, ma anche per la forza elementare che in lui si cela. Ciò migliora la sua situazione, ma porta con sé anche nuovi pericoli. Lo costringe a confrontarsi radicalmente con problemi che solo a uno sguardo grossolano possono essere ritenuti politici.
Il confronto con il Leviatano, che si impone come tiranno ora esterno ora interno, è il più

vasto e universale del nostro mondo. Due grandi paure dominano infatti l'uomo quando il nichilismo è al suo apice. L'una riposa sul terrore del vuoto interiore e lo costringe a manifestarsi esteriormente ad ogni costo: con lo spiegamento di forza, con il dominio dello spazio e un'accresciuta velocità. L'altra agisce dall'esterno verso l'interno come attacco del mondo e della sua potenza insieme demoniaca e automatizzata.

L'invincibilità del Leviatano nel nostro tempo si fonda su questo doppio gioco. Essa è illusoria; ma proprio questa è la sua forza. La morte che essa promette è illusoria e *perciò* più terribile della morte sul campo di battaglia. Neppure valenti guerrieri le tengono testa: i loro ordini non contemplano la sconfitta delle illusioni. Dove conta la realtà ultima, superiore all'apparenza, la fama guerriera non può che sbiadire.

Se si riuscisse ad abbattere il Leviatano, lo spazio reso libero dovrebbe essere riempito. Ma di ciò è incapace il vuoto interiore, la disposizione di colui che non crede. Per questo motivo, quando vediamo crollare un'immagine del Leviatano, vediamo subito emergere come teste dell'Idra nuove creazioni. Il vuoto stesso le esige.

La stessa difficoltà rende impossibile evitare, all'interno degli Stati, i soprusi contro gli individui. Si potrebbero immaginare situazioni in cui piccole *élites* si uniscano per spezzare, oggi, la morsa del Leviatano e danneggiarlo, come un tempo avevano spezzato quella del *demos*. Ne deriverebbe la loro fine: lo abbiamo sperimentato. Analogamente, sarebbe possibile e

perfino sensato pensare a partiti che si preparassero all'assalto delle burocrazie attraverso le quali si esercita lo sfruttamento in modo tentacolare. Potrebbero assicurarsi la maggioranza, se non il plauso unanime; ma nulla cambierebbe. Il meglio che ci si potrebbe aspettare sarebbe la nascita di idilli di breve durata. Si formerebbero allora nuovi centri se il Leviatano non si impadronisse della sua facile preda dall'esterno, per dissanguarla ancor più energicamente dei suoi stessi tiranni. Egli ama le ideologie quietistiche e le propaga, anche se solo presso gli altri.

Le cose non sono dunque così semplici. Anche l'uomo della strada vede oggi tutto ciò con sorprendente lucidità; in fondo ha imparato a proprie spese. L'epoca delle ideologie, quali erano ancora possibili dopo il 1918, è tramontata; le grandi potenze le usano ormai come un trucco molto leggero. La mobilitazione totale è giunta a uno stadio la cui minaccia oltrepassa quelle del passato. Poiché il tedesco non ne è più il soggetto, cresce il pericolo che egli sia concepito come il suo oggetto e che per la colpa commessa sia defraudato della sua ricompensa.

È certo che non si può reagire a questo corso delle cose semplicemente ignorandolo. Esso richiede una reazione politica, tanto più urgente quanto maggiore è la mancanza di difese – anche se l'ambito della decisione politica è ridotto e limitato quasi solo alla scelta dei protettori.

A ciò si aggiunge la supposizione che tutto ciò sia necessario e, nelle sue mete ultime, sensato. La formazione di grandi spazi e il suo carattere

sempre più evidente di guerra civile indicano che non si tratta più di movimenti di Stati nazionali, ma della preparazione di una unità più vasta all'interno della quale ci si dovrà allora aspettare di nuovo una maggiore protezione e una libera esistenza dei popoli e delle nazioni.
Uno degli stratagemmi del Leviatano consiste nel far credere ai giovani che il suo appello sia identico a quello della patria. In questo modo egli miete le migliori vittime.

19

La via che non dà garanzie di sicurezza né dall'interno né dall'esterno: questa è la nostra. Poeti e filosofi l'hanno descritta con maggior precisione e consapevolezza a ogni nuovo passo. È la via sulla quale si profilano sempre più chiare e gigantesche catastrofi.
In tale angustia, all'uomo si offre la via dell'organizzazione. Il termine va inteso qui nella sua accezione più ampia, soprattutto come ordine per mezzo del sapere e della scienza. Esso implica semplificazioni economiche, tecniche, politiche. È impossibile che l'uomo, in questa situazione, disprezzi gli appigli che gli vengono offerti. Molto per questa via gli viene invece sottratto, soprattutto la decisione angosciosa, la risoluzione personale. Nel quadro di questo ordine egli si crea anche una sicurezza. Naturalmente, le innumerevoli decisioni che gli sono state sottratte si rovesciano su poche cen-

trali. Con ciò affiora il pericolo di catastrofi universali.
Si può prevedere che la restrizione della libertà durerà ancora a lungo. Essa è presente anche là dove ci si crede ingenuamente in possesso del potere di decidere. Che differenza fa se gli strumenti di sterminio vengono inventati e accumulati per incarico di oligarchie tiranniche o per deliberazioni parlamentari? Una differenza è certa: nel secondo caso la coercizione universale è ancora più evidente. La paura domina su tutti, non importa che si manifesti qui come tirannide, là come destino; finché regna la paura, tutto viene trascinato in un cerchio cupo, e sulle armi aleggia uno splendore funesto.

20

Sorge allora il problema se almeno in ambiti limitati sia ancora possibile la libertà. Di certo non la si ottiene con la neutralità – soprattutto non attraverso quella illusione di sicurezza di chi pretende di far prediche a chi sta in mezzo all'arena.
Non si può neppure raccomandare la scepsi, soprattutto quando essa porta a esporsi. Le menti che hanno esercitato il dubbio e ne hanno tratto profitto hanno poi ottenuto il potere, e ora il dubbio nei loro confronti è sacrilegio. Essi esigono per sé, per le proprie dottrine e i propri padri della chiesa una venerazione quale né un imperatore né un papa hanno mai

preteso. Qui, solo chi non teme la tortura e i lavori forzati può ancora avere il coraggio del dubbio. Ma non saranno molti: esporsi in questo modo significa rendere al Leviatano proprio il servizio che gli sta più a cuore, quello per il quale mantiene armate di poliziotti. Consigliare questo agli oppressi, magari da un tranquillo pulpito radiofonico, è semplicemente criminale. I tiranni odierni non hanno nessuna paura di coloro che parlano. Era possibile parlare perfino ai bei vecchi tempi dello Stato assoluto. È molto più temibile il silenzio – il silenzio di milioni e anche il silenzio dei morti, che diventa di giorno in giorno più profondo e che il rullo dei tamburi non può coprire fino a evocare, un giorno, il Giudizio. Nella misura in cui il nichilismo diventa normale, i simboli del vuoto diventano più temibili di quelli del potere.

Ma la libertà non abita nel vuoto, essa dimora piuttosto nel disordinato e nell'indifferenziato, in quei territori che sono, sì, organizzabili ma che non appartengono all'organizzazione. Vogliamo chiamarli «la terra selvaggia» (*die Wildnis*); la terra selvaggia è lo spazio dal quale l'uomo può sperare non solo di condurre la lotta, ma anche di vincere. Non è più naturalmente una terra selvaggia di tipo romantico. È il terreno primordiale della sua esistenza, la boscaglia da cui egli un giorno irromperà come un leone.

Anche nei nostri deserti ci sono infatti oasi nelle quali fiorisce la terra selvaggia. Isaia lo capì in analoghi tempi cruciali. Sono i giardini ai quali il Leviatano non ha accesso, intorno ai

quali egli si aggira con rabbia. È innanzitutto la morte. Mai come oggi gli uomini che non temono la morte sono infinitamente superiori anche al più forte potere temporale. Per questo la paura deve essere propagata ininterrottamente. I tiranni vivono costantemente nella tremenda convinzione che a poter uscire dallo stato di paura siano in molti, non solo alcuni individui singoli, il che significherebbe con certezza la loro caduta. Questo è anche il vero motivo del rancore contro ogni dottrina del trascendente. Lì infatti si cela il massimo pericolo: che l'uomo non abbia più paura. Ci sono luoghi sulla terra nei quali già si perseguita la parola «metafisica» come eresia. È chiaro che ogni culto degli eroi e di ogni grande figura umana possa essere, lì, trascinato nella polvere.

La seconda potenza fondamentale è l'eros; quando due persone si amano, sottraggono terreno al Leviatano, creano spazi che egli non controlla. L'eros trionferà sempre, come vero messaggero degli dèi, su tutte le creazioni titaniche. Non ci si sbaglierà mai stando dalla sua parte. È appena il caso di accennare in questo contesto ai romanzi di Henry Miller: in essi il sesso viene contrapposto alla tecnica. Esso riscatta dalle ferree costrizioni dell'epoca; dedicandosi ad esso si annienta il mondo delle macchine. L'equivoco sta nel fatto che questo annientamento è puntuale e deve essere potenziato di continuo. Il sesso non contrasta con i processi tecnici, è anzi il loro corrispettivo nell'ambito organico. A questo livello esso è affine al titanico esattamente allo stesso modo in cui lo è, per esempio, l'insensato spargimento

di sangue: le pulsioni infatti non fungono da elemento di contrasto se non quando debordano, vuoi nell'amore vuoi nel sacrificio. Questo ci rende liberi.

L'eros vive anche nell'amicizia, che di fronte alla tirannia affronta le prove estreme. Qui, come l'oro nel crogiolo, essa viene purificata e messa alla prova. In tempi in cui il sospetto si insinua perfino nella famiglia, l'uomo si adegua alla forma dello Stato, equipaggiandosi come una fortezza che non lascia trapelare alcun segno di sé verso l'esterno. Dove un'inezia o la stessa omissione di un gesto potrebbero significare la morte, domina una grande circospezione. Pensieri e sentimenti restano racchiusi nell'intimo; si evita perfino il vino, perché risveglia la verità. In queste situazioni il colloquio con l'amico fidato può non solo portare immensa consolazione, ma anche ricondurre il mondo alle sue libere e giuste dimensioni e qui attestarlo. *Un solo* uomo basta a testimoniare che la libertà non è ancora scomparsa; ma *di lui* abbiamo bisogno. È allora che crescono in noi le forze per resistere. I tiranni lo sanno e cercano di dissolvere il senso di umanità nella sfera comune e pubblica – per tener lontano l'imprevedibile e l'eccezionale.

La libertà è profondamente connessa con la vita dell'arte, che giunge a fioritura là dove la libertà interiore è felicemente associata a quella esteriore. La creazione artistica, cioè l'opera d'arte, incontra ancora un'enorme resistenza, sia interiore sia esteriore, ed è per questo tanto più ammirevole. Anche all'opera d'arte il niente si attacca con immensa forza, succhiandone

la linfa: ciò rende consapevole l'atto della generazione. Si usa definire questo come una perdita, mentre vi si dovrebbe piuttosto vedere lo stile dell'epoca. In ogni creazione artistica, quale che sia il campo in cui essa si manifesta, si cela oggi un potente supplemento di razionalità e di autocontrollo critico – proprio qui essa testimonia la propria identità, questo è il sigillo temporale da cui si riconosce la sua autenticità. L'ingenuità si manifesta oggi a livelli diversi rispetto a cinquant'anni fa, e proprio ciò che vorrebbe suscitare i sogni cade nell'ambito della ripetizione meccanica. Oggi dobbiamo fare della coscienza spirituale uno strumento che redime. Essa è per noi la materia dell'ineffabile e le sue immagini possono essere assunte, anche con i nostri mezzi, nella sfera di ciò che è eternamente valido. Autenticità è stare nei limiti di ciò che ci è dato.

Il senso dell'arte non può consistere nell'ignorare il mondo in cui viviamo – e questo la rende poco serena. Il superamento e il dominio spirituale dell'epoca non si rispecchieranno nel fatto che macchine perfette coronano il progresso, ma piuttosto nel fatto che l'epoca prende forma nell'opera d'arte. Qui essa viene redenta. È vero che la macchina non potrà mai diventare opera d'arte, ma la spinta metafisica che anima l'intero mondo delle macchine può ben acquisire il suo significato più alto nell'opera d'arte e portare quindi la quiete nel mondo. Questa è una differenza importante. La quiete abita nella forma, anche nella forma del lavoratore. Se si osserva fino a che punto essa ha percorso la pittura di questo secolo, si pos-

sono immaginare i sacrifici compiuti in questo campo. Forse si può anche prevedere che essa porti al trionfo, per ottenere il quale non è sufficiente mettersi al servizio del bello. È ancora controverso, infatti, che cosa sarà giudicato bello.

Non si troverà quasi nessuno che nel suo giardino si lasci a tal punto dominare dall'economico da non lasciarvi crescere qualche fiore. Non appena le aiuole acquistano vita, il puro necessario viene arricchito. La stessa cosa proverà l'uomo che, compresso nel nostro ordinamento, nei nostri Stati, si dedicherà anche solo per poco all'opera d'arte. Può accadere che egli le si possa accostare, come il cristiano alla croce, solo nel segreto delle catacombe. Nei domini del Leviatano non solo regna il cattivo gusto, ma bisogna di necessità annoverare l'artista tra gli avversari più pericolosi. La persecuzione bandisce l'artista. I tiranni in compenso esaltano gli schiavisti dello spirito. Essi infamano la poesia.

21

Le cose non stanno diversamente, in quest'epoca, per il pensatore. Egli vive lo stesso azzardo stando ai confini del niente. Ma in tal modo *riconosce* il timore che dagli altri è vissuto con panico come ciechi colpi del destino. È probabile che egli si avvicini così anche a ciò che è salvifico, che nella visione di Hölderlin si accomuna al pericolo.

Vogliamo alludere con ciò alla singolare simmetria che pone oggi il poeta e il pensatore in un rapporto di corrispondenza speculare. La creazione poetica ha acquisito una consapevolezza che supera quella di ogni precedente tentativo. La luce penetra fino nelle fibre del sogno e dei miti più antichi. A ciò va ricondotta la sempre maggiore partecipazione della donna alla sfera spirituale, che di qua dalla linea andrebbe annoverata tra i processi di riduzione; solo al di là della linea si vedrà se e a quali vantaggi essa sia legata. Uno straniero intelligente che comparisse oggi nel mondo potrebbe desumere dalla creazione poetica che si debbano conoscere i raggi Röntgen e perfino i processi nucleari. Ancora poco tempo fa questo non sarebbe accaduto, e la cosa è sorprendente se si pensa con quanta lentezza la parola segua il passo dello spirito. È proprio vero che nel linguaggio il sole sorge ancora.

Se nell'atto del poetare il linguaggio si curva in sfere spirituali al pari di un terreno fertile, nell'ambito del pensiero esso affonda le sue radici nell'indifferenziato. Sono movimenti vicinissimi al niente, e legati l'uno all'altro. Lo stile di pensiero è completamente diverso da quello delle epoche classiche, come per esempio il Barocco, in cui esso era caratterizzato dalla incrollabile certezza, anzi dalla sovranità della monarchia assoluta. Non può neppure mantenere viva la pretesa del positivismo, e cioè che in ogni campo nel quale si esplica lo spirito domini la chiara coscienza con le sue leggi. La grande marea proveniente dall'ignoto non solo ha superato tutti i livelli di guardia, ma ha som-

merso perfino gli indicatori che segnalavano il livello massimo sinora raggiunto dall'acqua. Anche in campo spirituale la sicurezza diventa problematica, anzi si trasforma in cruccio, come sempre accade con un possesso che si considera acquisito. Il pensiero deve cercare altri appigli, rievocando altri, più antichi motivi come la gnosi, i presocratici, gli eremiti insediati nella Tebaide. Emergono nuovi e tuttavia antichissimi motivi ricorrenti, come quello della paura. Bisogna però constatare che questo pensiero, come parziale eredità del XIX secolo e della sua scienza, mostra nel contempo precisi contrassegni. Ma qual è il punto di incontro del determinato e dell'indeterminato – dell'azzardo e della precisione? Lo si trova in alcuni campi, per esempio nel campo dell'esperimento.
In effetti anche lo sperimentale appartiene ai caratteri di questo pensiero. Esso è infatti lo stile che caratterizza non solo la pittura, non solo la scienza, ma l'esistenza stessa del singolo individuo. Cerchiamo mutazioni, possibilità che permettano di vivere la vita in un nuovo eone rendendola sopportabile e forse perfino felice. L'esperimento scientifico con le sue domande si rivolge alla materia; conosciamo tutti le inaudite risposte che essa ha fornito e che minacciano l'equilibrio del mondo. Tale equilibrio potrà essere ristabilito solo se il pensiero, interrogando l'universo spirituale, vi cercherà risposte che siano superiori a quelle della materia. La peculiarità della nostra situazione implica che questi atti di pensiero debbano precedere temporalmente le tesi della teologia, pur preparandole – e non solo essi, forse, ma il

corso stesso della scienza, come una rete nella quale si catturano prede diverse da quelle che ci si aspettava.
È chiaro che il pensiero, quale lo abbiamo ereditato, è impari a questo compito. Non si può dire tuttavia che anche nell'ambito del pensiero, come in generale altrove, si compia un'operazione rivolta contro il secolo precedente, il cui stile, soprattutto lo stile conoscitivo, viene piuttosto ampliato e approfondito. Con ciò, ovviamente, esso viene anche trasformato, anzi reso forse incomparabilmente più potente – del resto anche la conquista di nuove energie materiali si basa sul lavoro scientifico dei nostri padri. Più che con operazioni e metodi abbiamo a che fare con la risposta di nuove forze, il che fa pensare che fin dall'inizio fossero insite nei metodi finalità diverse da quelle volute.
Ora siamo nell'incommensurato. Qui la sicurezza è minore, ma è maggiore la speranza di ottenere risultati. «Sentieri interrotti» è una bella espressione socratica per designare questa situazione. Essa allude al fatto che ci troviamo fuori da strade sicure e dentro la ricchezza, nell'indifferenziato. Ciò comporta anche la possibilità di fallire.

22

L'accusa di nichilismo è oggi tra le più diffuse, tra quelle che più volentieri vengono rivolte all'avversario. È probabile che *tutti* abbiano ra-

gione. Dovremmo perciò farci carico di quest'accusa, anziché attardarci tra coloro che sono incessantemente alla ricerca di colpevoli. Chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subìto la tentazione conosce ben poco la nostra epoca. Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno, di qualunque condizione e rango, conduce da solo e in prima persona la sua lotta, e con la sua vittoria il mondo cambia. Se egli ha la meglio, il niente si ritirerà in se stesso, abbandonando sulla riva i tesori che le sue onde avevano sommerso. Essi compenseranno i sacrifici.

SOMMARIO

1. La valutazione del nichilismo in Nietzsche e 2. in Dostoevskij. 3. Il giudizio ottimistico e 4. il giudizio pessimistico sul nichilismo. 5. Diagnosi del nichilismo 6. che girano intorno al niente nelle sue zone antistanti. 7. Il rapporto del nichilismo con il caos, l'anarchia 8. e con la malattia, 9. che non è tipica del nichilismo, 10. così come non lo è il delitto. 11. Il nichilismo come condizione di svanimento 12. e di incanto. 13. Il nichilismo riduce a cifre e a risorse quantificabili. 14. Il nichilismo si avvicina alle mete ultime. 15. In sua balìa ci sono modi di comportamento, non rimedi. 16. All'interno della trasformazione, la questione dei valori fondamentali può essere posta soltanto sulla linea, al meridiano zero. 17. Il comportamento nei confronti delle chiese 18. e del Leviatano. 19. Organizzazione e sicurezza. 20. Oasi nel deserto. 21. Pensatori e poeti nel nostro tempo. 22. Il potere giudiziale del singolo.

MARTIN HEIDEGGER

LA QUESTIONE DELL'ESSERE

PREMESSA

Lo scritto riproduce senza variazioni – con l'aggiunta di qualche riga – il testo del mio contributo al volume in onore di Ernst Jünger (1955).[1] È stato modificato il titolo che allora era *Über «Die Linie»* [Su «La linea»]. Il nuovo titolo vorrebbe segnalare che la meditazione sull'essenza del nichilismo nasce da una localizzazione (*Erörterung*) dell'essere in quanto ~~essere~~. Tradizionalmente la filosofia intende per questione dell'essere la questione dell'ente in quanto ente. Questa è *la* questione della metafisica. La risposta a tale questione si appella di volta in volta a un'interpretazione dell'essere che, non problematizzata, dispone il fondo e prepara il terreno della metafisica. La metafisica non ritorna al suo fondamento. Questo ritorno è chiarito nell'*Introduzione a «Che cos'è metafisica?»* che, a partire dalla 5ª edizione (1949), è stata premessa al testo di questa conferenza (7ª edizione, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, pp. 7-23).[2]

1. *Freundschaftliche Begegnungen* [Incontri amichevoli], Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, a cura di Armin Mohler, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, pp. 9-45.
2. Trad. it. in Martin Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987[2], pp. 317-334.

Caro Signor Jünger,
nel porgerle il mio saluto per il suo sessantesimo compleanno, riprendo, con una lieve modifica, il titolo della trattazione che lei mi ha dedicato nella stessa occasione. Nel frattempo, il suo contributo *Über die Linie* è apparso, ampliato in alcuni punti, come scritto a sé. È una «valutazione della situazione» che mira all'«attraversamento» della linea, ma che non si esaurisce nel descrivere la situazione. La linea si chiama anche «meridiano zero» (p. 84).[3] Lei parla di «punto zero» (pp. 74 e 85). Lo zero allude al niente, e precisamente al niente vuoto. Dove tutto spinge al niente, lì domina il nichilismo. Al meridiano zero il nichilismo si avvicina al suo compimento. Riprendendo un'interpretazione di Nietzsche, lei intende il nichilismo come quel processo in cui «*i valori supremi si svalutano*» (*Wille zur Macht* [Volontà di potenza], n. 2, dell'anno 1887).[4]
Come meridiano, la linea-zero ha la sua zona. L'ambito del nichilismo compiuto costituisce il confine tra due epoche del mondo. La linea che lo definisce è la linea critica, dove si decide se il movimento del nichilismo finisce nel niente vuoto oppure se esso è il passaggio nell'ambito di una «nuova dedizione (*Zuwendung*) dell'essere» (p. 87). Il movimento del nichilismo deve perciò essere per sé disposto a possibilità differenti, e quindi, conformemente alla sua essenza, molteplice nei suoi significati.
La sua valutazione della situazione guarda ai segni che permettono di riconoscere se e in che misura noi attraversiamo la linea, uscendo così dalla zona del nichilismo compiuto. Nel titolo del suo scritto *Über die Linie*, «*über*» significa al di là (*hinüber*), *trans*, μετά. Le osservazioni che seguono intendono invece l'«*über*» solo nel significato di *de*, περί. Esse trattano «della» linea stessa, cioè della zona in cui si compie il nichilismo. Se restiamo all'immagine della linea, scopriamo che essa percorre uno spazio che, a sua volta, è determinato da un luogo. Il luogo raccoglie. La raccolta mette al sicuro il raccolto nella sua essenza. Dal luogo della linea risulta la provenienza dell'essenza del nichilismo e del suo compimento.
La mia lettera vorrebbe arrivare a pensare a questo luogo (*Ort*) della linea, per localizzarla (*erörtern*). La sua valutazione della situazione intitolata *trans lineam* e la mia discussione circa la localizzazione intitolata *de linea* si connettono l'una con l'altra. Quella implica questa, questa dipende da quella. Con ciò non le dico nulla di particolare. Lei sa che una valutazione della situazione dell'uomo, in riferimento al movimento del nichilismo e al suo interno, esige una sufficiente determinazione essenziale. Questo sapere manca in molti luoghi, e questa mancanza offusca lo sguardo nel valutare la nostra situazione. Essa rende il giudizio sul

3. I riferimenti di pagina originali indicati da Heidegger, sono qui sostituiti con quelli della presente edizione.
4. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Opere* [qui di seguito citate con la sigla OFN], Adelphi, Milano, 1964 sgg., vol. VIII, tomo 2, p. 12, 9 [35].

nichilismo superficiale e l'occhio cieco nei confronti della presenza di «questo che è il più inquietante fra tutti gli ospiti» (Nietzsche, *Wille zur Macht*, «Zum Plan», Großoktavausgabe, vol. XV, p. 141).[5] Nietzsche lo chiama «il più inquietante» (*unheimlich*) perché, come incondizionata volontà di volontà, ciò che esso vuole è la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) come tale. Per questo non serve a niente metterlo alla porta, perché ovunque, già da tempo e in modo invisibile, esso si aggira per la casa. Ciò che occorre è scorgerlo e guardarlo bene in faccia. Lei stesso scrive (p. 57): «Una buona definizione del nichilismo sarebbe da comparare all'individuazione della causa del cancro. Essa non significherebbe la guarigione, ma senz'altro la sua premessa, nella misura in cui in generale degli uomini vi collaborino. Si tratta infatti di un processo che occupa largamente la storia».

«Una buona definizione del nichilismo» la si potrebbe attendere dunque da una localizzazione della linea (*de linea*), nel caso fosse possibile paragonare gli sforzi di guarigione di cui l'uomo è capace a una guida al di là della linea (*trans lineam*). Certo, lei insiste nel dire che il nichilismo non è equiparabile a una malattia, così come non è equiparabile al caos e al male. Di per sé il nichilismo non è qualcosa di patologico, così come non lo è la causa del cancro. In

5. Großoktavausgabe = Friedrich Nietzsche, *Werke*, 15 voll., Naumann, Leipzig, 1894-1904; 2ª ediz. in 19 voll. (in 3 sezioni), 1901-1913 (con un XX volume di indici a cura di Richard Oehler, 1926). Cfr. OFN, vol. VIII, tomo 1, p. 112, 2 [127].

ordine all'*essenza* del nichilismo non c'è alcuna prospettiva di guarigione e alcun senso a esigerla. Nondimeno l'atteggiamento del suo scritto resta un atteggiamento medico, a cui allude già l'articolazione in diagnosi, prognosi e terapia. Una volta il giovane Nietzsche chiamò il filosofo il «medico della civiltà» (Großoktavausgabe, vol. X, p. 225). Ma ora non si tratta più solo di civiltà. Lei dice giustamente che «è in gioco il tutto» e che «si tratta del pianeta in generale» (p. 81). La guarigione può riferirsi solo alle conseguenze funeste di questo processo planetario o ai fenomeni minacciosi che l'accompagnano. Tanto più si fa urgente il nostro bisogno di conoscere e di riconoscere la causa del cancro, cioè l'essenza del nichilismo. Tanto più diventa necessario il pensiero, se è vero che una sufficiente esperienza dell'essenza non si prepara se non con un pensiero adeguato. Ma nella misura in cui le possibilità di una guarigione immediatamente efficace si dissolvono, in ugual misura si restringe la capacità di pensare. L'essenza del nichilismo non è qualcosa né di guaribile né di inguaribile. Essa è ciò che è senza salvezza (*das Heil-lose*), ma proprio come tale porta con sé un singolare rimando a ciò che è sano e salvo (*das Heile*). Se il pensiero deve avvicinarsi all'ambito dell'essenza del nichilismo, esso diventa necessariamente provvisorio e pertanto diverso.

Per un pensiero provvisorio è discutibile che una localizzazione della linea possa fornire o anche solamente tendere a «una buona definizione del nichilismo». Una localizzazione della linea deve tentare qualcosa di diverso. La

rinuncia, in tal modo espressa, a una definizione sembra sacrificare il rigore del pensiero, ma potrebbe anche accadere che proprio questa rinuncia induca il pensiero a uno sforzo che gli consenta di esperire di che natura è il rigore del pensiero adeguato alla cosa. Ciò non potrà mai essere deciso dal tribunale della *ratio*. Questa, infatti, non è un giudice equanime. Senza troppo pensarci, caccia nella presunta palude dell'irrazionale, della quale per di più essa stessa ha stabilito i confini, tutto ciò che non è conforme alla *sua* misura. La ragione e il suo rappresentare sono solo *un* modo di pensare, che non è affatto determinato da se stesso, bensì da ciò che ha chiamato il pensiero a pensare nella modalità della *ratio*. Che la ragione eriga la sua egemonia come razionalizzazione di tutti gli ordini, come unificazione e come livellamento nel corso dello sviluppo del nichilismo europeo, è qualcosa che dà da pensare al pari dei corrispondenti tentativi di fuga nell'irrazionale.

Ma la cosa che più di ogni altra dà da pensare è il processo per cui il razionalismo e l'irrazionalismo si irretiscono l'uno nell'altro in una convertibilità reciproca, dalla quale non solo non vengono fuori, ma non vogliono nemmeno più venirne fuori. Per questa ragione si nega ogni possibilità che il pensiero giunga dinanzi a un'ingiunzione (*Geheiß*) che stia fuori dell'*aut-aut* di razionale e irrazionale. Un pensiero del genere potrebbe essere preparato da ciò che, tastando, tenta dei passi nei modi della delucidazione (*Erläuterung*) storica, della meditazione (*Besinnung*) e della localizzazione (*Erörterung*).

La mia localizzazione vorrebbe venire incontro alla valutazione della situazione da lei esposta con un atteggiamento medico. Lei guarda e procede al di là della linea; io mi accontento solo di volgere lo sguardo sulla linea da lei rappresentata. L'una cosa è d'aiuto reciproco all'altra nell'ampiezza e nella chiarezza dell'esperire. Entrambe potrebbero aiutare a risvegliare quella «forza sufficiente dello spirito» (p. 82) che è richiesta per un attraversamento della linea.

Per cogliere il nichilismo nella fase del suo compimento occorre percorrerne il movimento nella sua azione. La descrizione di questa azione è particolarmente efficace se prende parte essa stessa, in quanto descrizione, all'azione. Ma con questo la descrizione si espone pure a un pericolo che è fuori dall'ordinario e a una responsabilità molto estesa. La responsabilità (*Verantwortung*) di chi in tal modo è coinvolto deve raccogliersi in quella parola-risposta (*Ant-wort*) che scaturisce da un domandare irremovibile all'interno della massima problematicità possibile del nichilismo, e che viene assunto e sostenuto come corrispondenza (*Entsprechung*) a quest'ultimo.

La sua opera *Der Arbeiter* [Il lavoratore] (1932)[6] ha compiuto la descrizione del nichilismo euro-

6. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1932 (trad. it. di Quirino Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano, 1984); ora in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978 sgg., sez. II, vol. VIII, pp. 9-317. L'opera è qui citata con il titolo *Il lavoratore*, per conservare anche in italiano gli echi semantici della parola *Arbeiter*.

peo nella fase seguita alla prima guerra mondiale. Essa si è sviluppata a partire dal suo saggio, *Die Totale Mobilmachung* [La mobilitazione totale] (1930).[7] *Il lavoratore* appartiene alla fase del «nichilismo attivo» (Nietzsche). L'azione di quest'opera consisteva – e consiste ancora, in una funzione mutata – nel mostrare «il carattere totale di lavoro» di tutta la realtà, a partire dalla figura del lavoratore. Così il nichilismo, inizialmente solo europeo, appare nella sua tendenza planetaria. Ora, non c'è una descrizione in sé che sia in grado di mostrare la realtà in se stessa. Ogni descrizione, quanto più è acuta, tanto più decisamente si muove, secondo il suo taglio specifico, in un orizzonte determinato. Il modo di vedere e l'orizzonte – lei dice l'«ottica» – risultano per il rappresentare umano da esperienze fondamentali dell'ente nella sua totalità. Ma queste esperienze sono già precedute da una radura, che non può mai essere fatta dall'uomo, la quale apre il modo in cui l'ente «è». L'esperienza fondamentale che sostiene e attraversa la sua rappresentazione e la sua esposizione maturò nelle battaglie di materiali della prima guerra mondiale. Ma l'ente nella sua totalità le si mostra alla luce e all'ombra della metafisica della volontà di po-

7. Pubblicato dapprima nel volume a cura di Ernst Jünger, *Krieg und Krieger* [Guerra e guerriero], Junker & Dünnhaupt, Berlin, 1930, pp. 9-30, poi come opuscolo a sé stante, Verlag für Zeitkritik, Berlin, 1931; ora in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, cit., sez. II, vol. VII, pp. 119-142 (trad. it. di Carlo Galli, *La mobilitazione totale*, in «Il Mulino», 34, 1985, n. 5, pp. 753-770).

tenza che Nietzsche espone nella forma di una dottrina dei valori.

Nell'inverno 1939-40 ho commentato *Il lavoratore* in una piccola cerchia di docenti universitari. Ci si stupiva che da anni ci fosse già un libro che vedeva così chiaro, e che non si fosse ancora imparato a tentare di lasciare scorrere lo sguardo sul presente nell'ottica del *Lavoratore*, osando pensare in modo planetario. Si aveva la sensazione che anche la considerazione storico-universale della storia del mondo non bastasse a questo scopo. Si lesse allora assiduamente *Auf den Marmorklippen*,[8] ma a mio parere senza l'orizzonte sufficientemente ampio, cioè planetario. Ma non si fu nemmeno sorpresi del fatto che un tentativo di delucidare *Il lavoratore* fosse dapprima controllato e alla fine interdetto. È infatti proprio dell'essenza della volontà di potenza impedire che il reale su cui essa esercita la sua potenza appaia *in quella* realtà che essa stessa essenzialmente è (*west*).

Mi permetta di riportare una annotazione tratta dal tentativo di delucidazione menzionato. Se lo faccio è perché in questa lettera spero di poter dire alcune cose in modo più chiaro e più libero. Ecco il mio appunto:

«L'opera di Ernst Jünger, *Il lavoratore*, è un'opera di peso perché, in modo diverso da Spengler, mette in atto ciò di cui finora tutta la let-

8. Ernst Jünger, *Auf den Marmorklippen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1939 (trad. it. di A. Pellegrini, *Sulle scogliere di marmo*, Milano, Mondadori, 1942); ora in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, cit., sezione III, vol. XV, pp. 247-351.

teratura nietzscheana s'è mostrata incapace, ossia fornisce un'esperienza dell'ente e del modo in cui l'ente è, alla luce del progetto nietzscheano dell'ente come volontà di potenza. Naturalmente con ciò la metafisica di Nietzsche non è assolutamente capita nel modo del pensiero; anzi, non sono nemmeno indicate le vie per arrivarvi; al contrario: anziché divenire problematica in un senso autentico, questa metafisica diventa ovvia e apparentemente superflua».

Come vede, la questione critica pensa in una prospettiva che non fa parte dei compiti della descrizione compiuta nel *Lavoratore* perseguire. Molte delle cose che le sue descrizioni hanno visto e detto per la prima volta, oggi le vede e le dice chiunque. Inoltre, *Die Frage nach der Technik* [La questione della tecnica][9] deve alle descrizioni contenute nel *Lavoratore* un impulso durevole. Occorre infine notare, sempre a proposito delle sue «descrizioni», che esse non dipingono soltanto una realtà già nota, ma dischiudono l'accesso a una «nuova realtà», e in esse non si «tratta tanto di nuove idee o di un nuovo sistema...» (*Il lavoratore*, Prefazione).

Ancora oggi – e come potrebbe essere altrimenti – nella «descrizione» ben compresa si raccoglie quanto c'è di fruttuoso nel suo dire.

9. Si tratta di una conferenza tenuta il 18 novembre 1953 a Monaco di Baviera (e alla quale Ernst Jünger era presente). Il testo fu poi pubblicato in Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 13-44 (trad. it. di Gianni Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, pp. 5-27).

Ma l'ottica e l'orizzonte che guidano la descrizione non sono più o non sono ancora determinati come allora, perché lei ora non prende più parte a quell'azione di nichilismo attivo che, anche nel *Lavoratore*, è già pensata nel senso di Nietzsche nella direzione di un oltrepassamento. Non prendere più parte non significa tuttavia affatto stare già fuori dal nichilismo, tanto più se l'essenza del nichilismo non è niente di nichilistico, e se la storia di questa essenza resta qualcosa di più antico e di più recente delle fasi storiograficamente constatabili delle diverse forme di nichilismo. Questa è la ragione per la quale né la sua opera *Il lavoratore* né il saggio successivo *Über den Schmerz* [Sul dolore] (1934),[10] che va ancora più avanti, sono da considerare alla stregua di atti d'archivio del movimento nichilistico. Al contrario, mi sembra che queste opere *rimangano* perché, siccome parlano il linguaggio del nostro secolo, su di esse può di nuovo accendersi quel confronto con l'*essenza* del nichilismo che ancora non è stato in alcun modo attuato.

Mentre scrivo queste cose, mi viene in mente il nostro dialogo verso la fine del decennio trascorso. Camminavamo lungo un sentiero di un bosco, quando ci arrestammo in un punto dove si biforcava un sentiero che andava a perdersi. A quell'epoca la incoraggiavo a ripubblicare *Il lavoratore* lasciandolo immutato. Lei seguì que-

10. In Ernst Jünger, *Blätter und Steine* [Foglie e pietre], Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934; ora in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, cit., sez. II, vol. VII, pp. 143-191.

sto suggerimento, ma con esitazioni, per ragioni che non riguardavano tanto il contenuto del libro, quanto l'opportunità del momento per una sua riedizione. Il nostro dialogo sul *Lavoratore* si interruppe. Io stesso non ero abbastanza concentrato per discutere con sufficiente chiarezza le ragioni del mio suggerimento. Nel frattempo i tempi dovrebbero essere più maturi per dire qualcosa.

Da un lato, il movimento del nichilismo s'è fatto più evidente nella sua multiforme inarrestabilità planetaria, che intacca tutto. Non c'è oggi uomo avveduto che voglia ancora negare che il nichilismo, nelle sue forme più diverse e più nascoste, sia la «condizione normale» dell'umanità (cfr. Nietzsche, *Wille zur Macht*, n. 23) [cfr. OFN, vol. VIII, tomo 2, p. 12, 9 (35)]. Ne sono la miglior prova i tentativi esclusivamente di reazione contro il nichilismo che, invece di lasciarsi coinvolgere in un confronto con la sua essenza, praticano la restaurazione del passato. Essi cercano la salvezza nella fuga, e precisamente nella fuga dinanzi alla vista della problematicità della posizione metafisica dell'uomo. La stessa fuga urge anche là dove in apparenza si rinuncia a ogni metafisica, sostituendola con la logistica, la sociologia e la psicologia. La volontà di sapere che qui irrompe e la sua organizzazione totale pilotabile sono indici di un potenziamento della volontà di potenza, il quale però è di tipo diverso da quello che Nietzsche caratterizzava come nichilismo attivo.

Dall'altro lato, le sue composizioni letterarie e i suoi sforzi mirano ora ad aiutare a uscire dalla zona del nichilismo compiuto, senza rinunciare

ai tratti fondamentali della prospettiva che *Il lavoratore* aveva aperto partendo dalla metafisica di Nietzsche.

Lei scrive (*Oltre la linea*, p. 93): «La mobilitazione totale è giunta a uno stadio la cui minaccia oltrepassa quelle del passato. Poiché il tedesco non ne è più il soggetto, cresce il pericolo che egli sia concepito come il suo oggetto». Ancora oggi, e a ragione, lei vede nella mobilitazione totale un tratto caratteristico del reale. Ma la realtà di questo reale, secondo lei, ora non è più determinata dalla «*volontà di* (corsivo mio) mobilitazione totale» (*Il lavoratore*, p. 148), e non più in modo tale che questa volontà possa valere come unica fonte in grado di «conferire senso» e di giustificare tutto. Per questo lei scrive (*Oltre la linea*, p. 85): «Non c'è alcun dubbio che la nostra sostanza nella sua totalità (ossia, come risulta da p. 86, "le persone, le opere e le istituzioni") si muove sulla linea critica. Con ciò mutano anche i pericoli e la sicurezza». Nella zona della linea, il nichilismo si avvicina al suo compimento. La totalità della «sostanza umana» potrà attraversare la linea solo quando uscirà dalla zona del nichilismo compiuto.

Di conseguenza una localizzazione della linea deve chiedere: in che cosa consiste il compimento del nichilismo? La risposta sembra ovvia. Il nichilismo sarà compiuto quando avrà carpito tutte le sostanze, quando avrà fatto la sua comparsa ovunque, quando più niente potrà pretendere di fare eccezione, perché il nichilismo sarà divenuto la condizione normale. Ma la condizione normale non è che la *realizzazione* del compimento. Quella è una conse-

guenza di questo. Compimento significa il raccogliersi di tutte le possibilità essenziali del nichilismo, che restano difficili da perscrutare sia nel loro insieme, sia singolarmente. Le possibilità essenziali del nichilismo possono essere pensate solo se torniamo indietro a pensare la sua essenza. Dico «indietro» perché l'essenza del nichilismo precede e quindi anticipa le singole manifestazioni nichilistiche, e le raccoglie nel compimento. Il compimento del nichilismo, tuttavia, non è già la sua fine. Con il compimento del nichilismo *si inizia* solo la fase finale del nichilismo. C'è da presumere che la sua zona, poiché è dominata da una condizione normale e dal suo consolidamento, sia insolitamente ampia. Per questo la linea-zero, dove il compimento giunge alla fine, non è in fondo ancora visibile.
Ma che ne è allora della prospettiva di un attraversamento della linea? La sostanza umana sta già passando *trans lineam*, o fa solo ora il suo ingresso nel vasto paesaggio che precede la linea? Ma forse siamo vittime di un'inevitabile illusione ottica. Forse la linea-zero comparirà improvvisamente davanti a noi nella forma di una catastrofe planetaria. Ma allora chi la attraverserà ancora? E che possono fare le catastrofi? Le due guerre mondiali non hanno arrestato il movimento del nichilismo, né l'hanno sviato dalla sua direzione. Quello che lei dice (p. 93) della mobilitazione totale lo conferma. Che ne è adesso della linea critica? In ogni caso una localizzazione del luogo della linea potrebbe destare una riflessione sul problema

se e fino a che punto ci è consentito pensare a un attraversamento della linea.
Sennonché, il tentativo di dire qualcosa *de linea* in uno scambio epistolare con lei incontra una difficoltà particolare, dovuta al fatto che, nell'«al di là» della linea, lei parla lo stesso linguaggio, cioè lei parla lo stesso linguaggio sia nello spazio al di qua sia in quello al di là della linea. Con l'attraversamento della linea sembra che la posizione del nichilismo sia in un certo senso già abbandonata, ma *è rimasto il suo linguaggio*. Qui non intendo il linguaggio come mero mezzo espressivo che si possa togliere e cambiare come una maschera, senza che ciò tocchi quello che è pervenuto al linguaggio. È nel linguaggio che innanzitutto appare e dispiega la sua essenza ciò che noi evidentemente, impiegando parole decisive, enunciamo solo successivamente, e precisamente in espressioni che noi crediamo di potere omettere a nostro piacimento e sostituire con altre. Il linguaggio del *Lavoratore* mi sembra riveli i suoi tratti principali soprattutto nel sottotitolo dell'opera: «Dominio e forma». Esso connota lo schema di fondo dell'opera. Dapprima lei intende «forma» nell'accezione della psicologia della forma di allora come «un tutto che comprende di più della somma delle parti». Si potrebbe pensare in che misura questa connotazione della forma si appoggi ancora, con il «più» e la «somma», all'idea del sommare, lasciando nell'indeterminato il carattere della forma in quanto tale. Ma lei dà alla forma il rango di un culto e per questo la distingue giustamente dalla «mera idea».

L'«idea» è qui intesa nel senso moderno della *perceptio*, del rappresentare ad opera di un soggetto, mentre la forma rimane anche per lei ciò che è accessibile solo in un vedere. Si tratta di quel vedere che i Greci chiamano ἰδεῖν, parola di cui Platone si serve per designare uno scorgere che non scorge il mutevole, percepibile con i sensi, ma l'immutabile, l'essere, l'ἰδέα. Anche lei connota la forma come «essere in quiete». In effetti, la forma non è una «idea» nel senso moderno, e quindi nemmeno una rappresentazione regolativa della ragione nel senso di Kant. Per il pensiero greco, l'essere in quiete rimane puramente distinto (differente) dall'ente mutevole. Vista dall'ente guardando verso l'essere, questa differenza tra essere ed ente appare come trascendenza, cioè come meta-fisica. Ma la distinzione non è una separazione assoluta. Lo è così poco che nel presentarsi (nell'essere) ciò che viene alla presenza (l'ente) viene pro-dotto, ma non causato nel senso di una causalità efficiente. Ciò che produce (*das Her-vor-bringende*) è pensato talvolta da Platone come ciò che dà l'impronta (τύπος) (cfr. *Teeteto*, 192 a, 194 b). Anche lei pensa la relazione tra la forma e ciò che essa «forma» come rapporto tra lo stampo e l'impronta. Ma lei intende il dare l'impronta in senso moderno come un conferire «senso» a ciò che senso non ha. La forma è «fonte del conferimento di senso» (*Il lavoratore*, p. 148).
Il rimando storico alla coappartenenza di forma, ἰδέα, ed essere non ha lo scopo di dare una valutazione storiografica della sua opera, ma di mostrare *che essa rimane un'opera che ha la*

sua patria nella metafisica. In conformità a quest'ultima tutto l'ente, mutevole e mosso, mobile e mobilitato, è rappresentato a partire da un «essere che è in quiete», e questo anche là dove, come in Hegel e in Nietzsche, l'«essere» (la realtà del reale) è pensato come puro divenire e assoluta motilità. La forma è «potenza metafisica» (*Il lavoratore*, pp. 113, 124, 146).
Da un altro punto di vista, tuttavia, le idee metafisiche del *Lavoratore* si distinguono da quelle di Platone e persino da quelle dei moderni, con l'eccezione di quelle di Nietzsche. La fonte del conferimento di senso, la potenza che, presente fin dall'inizio, suggella ogni cosa, è la forma in quanto forma di un'*umanità*: «la forma del lavoratore». La forma consiste nella compagine essenziale di un'umanità che, come *subiectum*, è a fondamento di tutto l'ente. Non è l'egoità di un uomo singolo, l'elemento soggettivo dell'egoità, a formare la soggettività estrema che emerge nel compimento della metafisica e che è esposta nel pensiero di quest'ultima, ma è la presenza prefigurata e preformata di una specie d'uomo (di un tipo).
Nella forma del lavoratore e nel suo dominio, ciò che si vede non è più la soggettità soggettiva dell'essere umano, e ancor meno quella soggettivistica. La visione metafisica della forma del lavoratore corrisponde al progetto della forma essenziale di Zarathustra all'interno della metafisica della volontà di potenza. Che cosa si cela in questo manifestarsi della soggettità oggettiva del *subiectum* (dell'essere dell'ente), che è inteso come forma d'uomo e non come uomo individuale?

Parlare della soggettità (non della soggettività) dell'essere umano come fondamento dell'oggettività di ogni *subiectum* (di ogni ente che è presente) sembra essere sotto ogni aspetto qualcosa di paradossale e artificioso. Questa impressione ha il suo fondamento nel fatto che abbiamo appena incominciato a domandarci perché e in che modo, all'interno della metafisica moderna, diventi necessario un pensiero che rappresenta Zarathustra come forma. La risposta che spesso viene data, che il pensiero di Nietzsche, per una sorta di fatalità, sarebbe caduto nella poesia, non è essa stessa che la rinuncia al domandare che pensa. D'altra parte non occorre nemmeno risalire alla deduzione trascendentale delle categorie di Kant per vedere che, quando si scorge la forma come fonte del conferimento di senso, è in gioco la *legittimazione* dell'essere dell'ente. Sarebbe una spiegazione troppo grossolana dire che qui, in un mondo secolarizzato, l'uomo subentra come autore dell'essere dell'ente al posto di Dio. Certo, sul fatto che qui è in gioco l'essere umano non c'è alcun dubbio. Ma l'essere (*Wesen*, nell'accezione verbale) dell'uomo, l'«esserci nell'uomo» (cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant e il problema della metafisica], 1ª edizione, Cohen, Bonn, 1929, par. 43)[11] non è nulla di umano. Affinché l'*idea* dell'essere umano possa giungere al rango di ciò che è già a fondamento di tutto ciò che è presente, e precisamente come quella presenza che, sola, consente una «rappresentazione» (*Repräsentation*) nell'ente, legittimandolo così *in quanto* ente, è necessario innanzitutto che l'uomo sia rappresentato nel senso di un qualcosa che è a fondamento in un modo determinante. Ma determinante per che cosa? Per assicurare l'ente nel suo essere. E in che senso appare l'«essere» se è in gioco l'assicurazione dell'ente? Nel senso di ciò che sempre e ovunque è constatabile, cioè rappresentabile. Intendendo l'essere così, Cartesio trovò la soggettità del *subiectum* nell'*ego cogito* dell'uomo finito. L'apparire della forma metafisica dell'uomo come fonte del conferimento di senso è l'ultima conseguenza della posizione dell'essere umano come *subiectum* determinante. Di conseguenza la forma intrinseca della metafisica, che consiste in ciò che si può chiamare trascendenza, si trasforma. Questa, all'interno della metafisica, assume diversi significati per ragioni essenziali. Là dove non si fa attenzione a questa molteplicità di significati, si diffonde una confusione funesta che può essere considerata come la caratteristica del rappresentare metafisico ancora oggi usuale.

La trascendenza è innanzitutto la relazione che, andando dall'ente all'*essere*, si istituisce come relazione tra i due. Ma la trascendenza è nello stesso tempo la relazione che conduce dall'ente mutevole all'*ente in quiete*. Infine, in corrispondenza all'uso del termine «eccellenza», trascendenza significa l'*ente sommo in se stesso*, che è poi chiamato anche «l'essere», da

11. Trad. it. di Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981.

cui risulta una strana confusione col primo significato riferito.
Ma perché la annoio con il rimando a distinzioni che oggi sono trattate in modo troppo grossolano, cioè che sono così poco pensate nella loro diversità e nella loro coappartenenza? È per chiarire, a partire da qui, come l'elemento meta-fisico della metafisica, cioè la trascendenza, si trasformi, quando nell'ambito delle sue differenze appare *la forma* dell'essere umano come fonte del conferimento di senso. La trascendenza (*Transzendenz*), intesa nelle sue molteplici accezioni, si rovescia nella rescendenza (*Reszendenz*) corrispondente e scompare in essa. Una simile ridiscesa attraverso la forma avviene in modo tale che la sua presenza si rappresenta, torna cioè ad essere presente nell'impronta del suo conio. La presenza della forma del lavoratore è la potenza. La rappresentazione della presenza è il suo dominio come una «nuova e particolare volontà di potenza» (*Il lavoratore*, p. 70).
Quanto c'è di nuovo e di particolare lei l'ha esperito e riconosciuto nel «lavoro», inteso come carattere totale della realtà del reale. Di conseguenza il rappresentare metafisico, alla luce della volontà di potenza, viene svincolato in maniera più decisiva dall'ambito biologico-antropologico, che ha fuorviato il cammino di Nietzsche in modo soverchio, come può confermarlo la seguente annotazione: «Quali uomini si riveleranno allora i *più forti?* (più forti all'emergere della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale)... – Quegli uomini che sono *sicuri della loro potenza* e che rappresentano con

consapevole orgoglio la forza dell'uomo che essi hanno *raggiunto*» (*Wille zur Macht*, n. 55, fine) [cfr. OFN, vol. VIII, tomo 1, p. 206, 5 (71)]. «Il dominio» (*Il lavoratore*, p. 192) è «possibile, oggi, solo come rappresentazione della forma del lavoratore che rivendica una validità planetaria». «Il lavoro», nel senso più alto che pervade ogni forma di mobilitazione, è «la rappresentazione della forma del lavoratore» (*ibid.*, p. 202). «Ma il modo in cui la forma del lavoratore incomincia a pervadere il mondo è il carattere totale di lavoro» (*ibid.*, p. 99). Pressoché sullo stesso tono è la frase che segue più avanti (*ibid.*, p. 150): «La tecnica è il modo in cui la forma del lavoratore mobilita il mondo».
Immediatamente prima troviamo l'osservazione decisiva: «Per avere un rapporto reale con la tecnica, occorre essere qualcosa di più di un tecnico» (*ibid.*, p. 149). Questa frase la posso comprendere solo nel senso che, con rapporto «reale», lei intende il rapporto vero. Vero è ciò che corrisponde all'essenza della tecnica. Questo rapporto essenziale non è mai raggiunto nell'operare tecnico immediato, cioè nel carattere di volta in volta speciale del lavoro. Esso consiste nella relazione col carattere totale del lavoro. Ma il «lavoro» così inteso è identico all'essere nel senso della volontà di potenza (*ibid.*, p. 86).
Qual è la determinazione dell'essenza della tecnica che ne risulta? È «il simbolo della forma del lavoratore» (*ibid.*, p. 72). La tecnica, «in quanto mobilitazione del mondo attraverso la forma del lavoratore» (*ibid.*, p. 154), si fonda

evidentemente sul rovesciamento della trascendenza nella rescendenza della forma del lavoratore, per cui la presenza di questa forma si dispiega nella rappresentazione della sua potenza. Per questo lei può scrivere (*loc. cit.*): «La tecnica è ... la distruttrice di ogni fede in generale, e perciò anche la potenza più decisamente anticristiana che sia finora apparsa».
La sua opera *Il lavoratore* prefigura già nel suo sottotitolo «Dominio e forma» i tratti fondamentali di quella nuova metafisica della volontà di potenza che emerge nel suo insieme, in tanto in quanto questa volontà si presenta ora, ovunque e completamente, come lavoro. Già alla prima lettura di quest'opera mi sorsero delle domande che ancor oggi mi sento di dover formulare: da dove l'essenza del lavoro trae la sua determinazione? Essa risulta forse dalla forma del lavoratore? Perché la forma è quella del lavoratore, se a pervaderla non è l'essenza del lavoro? Forse che questa forma riceve la sua presenza di tipo umano dall'essenza del lavoro? Da dove risulta il senso del lavorare e del lavoratore in quel rango elevato che lei accorda alla forma e al suo dominio? Questo senso scaturisce forse dal fatto che qui il lavoro è pensato come un carattere coniato dalla volontà di potenza? Questa peculiarizzazione deriva forse addirittura dall'essenza della tecnica «in quanto mobilitazione del mondo attraverso la forma del lavoratore»? E infine, l'essenza della tecnica così determinata rinvia ad ambiti ancora più originari?
Sarebbe fin troppo facile far notare che nella sua esposizione circa il rapporto tra il carattere

totale del lavoro e la forma del lavoratore si produce un circolo che racchiude, nella loro relazione reciproca, il determinante (il lavoro) e il determinato (il lavoratore). Invece di assumere questa indicazione come prova di un pensiero illogico, accolgo il circolo come un segno del fatto che qui il pensiero deve girare attorno a una totalità, un pensiero che, naturalmente, non potrà mai regolarsi su una «logica» che abbia come sua misura l'incontraddittorietà.
Le questioni sopra sollevate diventano ancora più problematiche, se le intendo come volevo esporgliele poco tempo fa, facendo seguito alla mia conferenza di Monaco (*Die Frage nach der Technik* [La questione della tecnica]). Se la tecnica è la mobilitazione del mondo attraverso la forma del lavoratore, essa ha luogo per la presenza pregnante di questa particolare volontà di potenza di tipo umano. Nella presenza e nella rappresentazione si annuncia il tratto fondamentale di ciò che al pensiero occidentale s'è svelato come essere. «Essere» significa, dall'alba della grecità fino al tramonto del nostro secolo, essere-presente (*Anwesen*). Ogni forma di presenza e di presentazione scaturisce dall'evento della presenza (*Anwesenheit*). Ma la «volontà di potenza», come realtà del reale, è un modo d'apparire dell'«essere» dell'ente. Il «lavoro», da cui la forma del lavoratore riceve il suo senso, è identico all'«essere». Resta qui da pensare se e in che misura l'essenza dell'«essere» sia in sé il riferimento all'essere umano (cfr. *Was heißt Denken?* [Che cosa significa pensare?], Niemeyer, Tübingen, 1954,

pp. 73 sgg.).[12] Su questo riferimento dovrebbe allora fondarsi la relazione tra il «lavoro» metafisicamente inteso e il «lavoratore». Mi pare che non si possano più evitare le seguenti questioni.

Possiamo forse pensare la forma del lavoratore in quanto forma, l'ἰδέα di Platone in quanto εἶδος, in modo ancora più originario nella loro provenienza essenziale? Se no, quali sono le ragioni che ce lo impediscono e pretendono invece che si assumano semplicemente forma e ἰδέα come qualcosa di ultimo per noi e come qualcosa di primo in sé? Se sì, quali sono le vie per le quali può muoversi la domanda circa la provenienza essenziale dell'ἰδέα e della forma? Per dirla con una formula: forse che l'essenza della forma (*Gestalt*) scaturisce nell'ambito originario di ciò che io chiamo impianto (*Ge-Stell*)? La provenienza essenziale dell'ἰδέα appartiene allora allo stesso ambito da cui deriva l'essenza della forma ad essa affine? Oppure l'impianto è solo una funzione della forma di un tipo d'umanità? Se così fosse, allora il *dispiegarsi dell'essenza* dell'essere e quindi l'essere dell'ente resterebbero un prodotto del rappresentare umano. L'epoca in cui il pensiero europeo pensava così proietta ancora su di noi la sua ultima ombra.

In un primo momento tali questioni relative alla forma e all'impianto restano riflessioni singolari che non pretendono di imporsi a nessuno, anche perché esse stesse si dibattono ancora in una dimensione provvisoria. In questa lettera le proponiamo, ma non per insinuare che avrebbero dovuto essere poste nel *Lavoratore*. Pretendere questo vorrebbe dire misconoscere lo stile dell'opera. Il suo compito è di offrire un'interpretazione della realtà dal punto di vista del suo carattere totale di lavoro, in modo che la stessa interpretazione partecipi di questo carattere ed evidenzi il carattere speciale di lavoro di un autore in quest'epoca. Per questo, alla fine del libro, nel Sommario (p. 296 nota), si trovano le frasi seguenti: «Tutti questi concetti (forma, tipo, costruzione organica, totale) sono, *nota bene*, concetti che servono a comprendere. Concetti a cui non teniamo più di tanto. Possono essere senz'altro dimenticati o messi da parte, dopo essere stati utilizzati come grandezze di lavoro per cogliere una determinata realtà che sussiste malgrado ogni concetto e al di là di ogni concetto; il lettore deve guardare *attraverso* la descrizione come attraverso un sistema ottico».

Da allora, nella lettura dei suoi scritti, ho sempre seguito questo «nota bene» e mi sono chiesto se per lei i concetti, i significati delle parole e soprattutto il linguaggio possano essere solo un «sistema ottico», e se di fronte a questi sistemi sussista una realtà in sé, davanti alla quale i sistemi possano essere eliminati o sostituiti con altri, come si fa con apparecchi applicati. Non è già implicito nel senso di «grandezze di lavoro» che essi partecipino alla determinazione della realtà, del carattere totale di lavoro di tutto il reale, solo in quanto essi stessi ne sono già

12. Trad. it. di Ugo Ugazio e Gianni Vattimo, Sugarco, Milano, 1978-1979.

determinati? Ma i concetti sono «concetti che servono a comprendere». Ma la rappresentazione moderna della realtà, cioè l'oggettivazione, in cui anticipatamente si muove la comprensione concettuale (*Be-greifen*), resta ovunque un attacco che fa presa (*Angriff*) sul reale, nella misura in cui si sfida il reale a mostrarsi nell'orizzonte della presa (*Griff*) rappresentativa. La conseguenza di questa sfida, nell'ambito della com-prensione concettuale moderna e contemporanea, è che la realtà com-presa concettualmente passa al contrattacco (*Gegenangriff*), un contrattacco impreveduto eppure a lungo inosservato, che, nonostante Kant, ha sorpreso improvvisamente la scienza moderna della natura, la quale può assimilare questa sorpresa come una conoscenza garantita solo mediante le proprie scoperte che avvengono nel procedere scientifico.

La relazione di indeterminazione di Heisenberg non può certo essere dedotta direttamente dall'interpretazione trascendentale della conoscenza fisica della natura di Kant. Ma non si può nemmeno rappresentare, cioè pensare mai quella relazione senza che in un primo momento questo rappresentare risalga all'ambito trascendentale della relazione soggetto-oggetto. Se ciò è accaduto, allora si pone la questione della provenienza essenziale dell'oggettivazione dell'ente, cioè dell'essenza della «com-prensione concettuale».

Nel suo caso, come nel mio, non si tratta però nemmeno soltanto di concetti di una scienza, ma di parole fondamentali come forma, dominio, rappresentazione, potenza, volontà, valore, sicurezza; si tratta della presenza (dell'essere-presente) e del niente che, come assenza, smantella («nientifica») la presenza, senza però mai annientarla. Nella misura in cui «nientifica», il niente si conferma invece come una presenza caratteristica, esso vela, in quanto tale, se stesso. Nelle parole fondamentali menzionate domina un dire diverso dall'asserire scientifico. Certo, anche il rappresentare metafisico conosce dei concetti, ma questi differiscono, e non solo per il grado di universalità, dai concetti scientifici. Kant è stato il primo a vederlo in tutta chiarezza (*Critica della ragione pura*, A, p. 843; B, p. 871). I concetti metafisici sono per essenza d'altra natura, in quanto ciò che essi concepiscono e il loro stesso concepire restano, in un senso originario, la stessa cosa. È per questo che, tanto più nell'ambito delle parole fondamentali del pensiero, non è indifferente dimenticare questi concetti o prolungarne ostinatamente e acriticamente l'uso, soprattutto se quest'uso ha luogo là dove ci proponiamo di uscire dalla zona in cui i «concetti» (*Be-griffe*) da lei menzionati dicono ciò che è determinante, ossia nella zona del nichilismo compiuto.

Il suo scritto *Oltre la linea* parla del nichilismo come di una «potenza fondamentale» (p. 57), pone la questione del futuro «valore fondamentale» (p. 86), nomina di nuovo la «forma» e «anche la forma del lavoratore» (p. 99). Se colgo bene, questa non è più l'unica forma in cui «la quiete abita» (p. 99). Lei dice piuttosto (p. 57) che l'ambito del potere del nichilismo è di natura tale che lì «manca la principesca

apparizione dell'uomo». O non è alle volte la forma del lavoratore proprio quella «nuova» forma in cui ancora si nasconde la principesca apparizione? Anche per l'ambito che si schiude con l'attraversamento della linea ciò che importa è la «sicurezza». Anche adesso il dolore resta ancora la pietra di paragone. L'elemento «metafisico» domina anche nel nuovo ambito. Qui, la parola fondamentale «dolore» parla ancora nello stesso senso definito dalla sua trattazione *Sul dolore*, in cui la posizione «del lavoratore» raggiunge la sua punta più avanzata? La dimensione metafisica conserva anche al di là della linea lo stesso senso che aveva nel *Lavoratore*, cioè il senso di ciò che è «conforme alla forma»? Oppure, al posto della rappresentazione della forma di un'essenza di tipo umano, che finora era l'unica forma di legittimazione del reale, subentra ora il «trascendere» verso una «trascendenza» e un'eccellenza che *non* sono di tipo umano, ma divino? Riappare forse qui quella dimensione teologica che domina in tutta la metafisica? (*Oltre la linea, passim*). Quando nel suo scritto *Das Sanduhrbuch* [Il libro della clessidra] (1954),[13] p. 106, lei dice: «Nel dolore si comprova la forma», allora lei conserva, a mio avviso, l'articolazione fondamentale del suo pensiero, ma, nello stesso tempo, fa parlare le parole fondamentali «dolore» e «forma» in un significato mutato, ma non ancora propriamente chiarito. O mi sbaglio?

13. Klostermann, Frankfurt a. M., 1954; ora in Ernst Jünger, *Sämtliche Werke*, cit., sezione II, vol. XII, pp. 101-250.

A questo punto si dovrebbe entrare nel merito del suo trattato *Sul dolore* e mettere in luce l'intima connessione tra il «lavoro» e il «dolore». Questa connessione rinvia ai riferimenti metafisici che le si manifestano a partire dalla posizione metafisica della sua opera *Il lavoratore*. Per poter ritracciare più chiaramente i riferimenti che sostengono la connessione tra «lavoro» e «dolore», sarebbe necessario pensare a fondo niente meno che il tratto fondamentale della metafisica di Hegel, ossia quell'unità che unisce la *Fenomenologia dello Spirito* e la *Scienza della logica*. Il tratto fondamentale è l'«assoluta negatività» intesa come «forza infinita» della realtà, cioè del «concetto esistente». Nella stessa (e non identica) appartenenza alla negazione della negazione, lavoro e dolore rivelano la loro più intima parentela metafisica. Questo rimando è già sufficiente per indicare quali ampie discussioni sarebbero qui richieste se si volesse corrispondere alla cosa. Se poi uno osasse pensare a fondo i riferimenti del «lavoro», in quanto tratto fondamentale dell'ente, al «dolore», risalendo al di là della *Logica* di Hegel, allora soltanto la parola greca che sta per dolore, cioè ἄλγος, ci direbbe qualcosa. Presumibilmente, ἄλγος è imparentato con ἀλέγω, che, come intensivo di λέγω, significa l'intimo raccogliere. Il dolore sarebbe allora ciò che raccoglie nel più intimo. Il concetto hegeliano di «concetto» e il suo «sforzo» correttamente inteso dicono, sul terreno mutato della metafisica assoluta della soggettività, la stessa cosa.

Il fatto poi che lei sia arrivato a entrare nei riferimenti metafisici del lavoro al dolore per altre vie, è una bella testimonianza di come, nel modo del suo rappresentare metafisico, lei abbia cercato di ascoltare la voce che da quei riferimenti è possibile percepire.

In che linguaggio parla lo schema fondamentale del pensiero che prefigura un attraversamento della linea? Il linguaggio della metafisica della volontà di potenza, della forma e del valore deve essere salvato al di là della linea critica? E in che modo, se proprio il linguaggio della metafisica e la metafisica stessa, sia essa del Dio vivente o del Dio morto, hanno costituito *in quanto* metafisica il limite che impedisce il passaggio oltre la linea, cioè l'oltrepassamento del nichilismo? Se le cose stessero così, l'attraversamento della linea non dovrebbe necessariamente implicare una trasformazione del dire, e richiedere un mutato rapporto con l'essenza del linguaggio? E ancora, il suo riferimento al linguaggio non è tale da richiedere anche da parte sua un'altra caratterizzazione del linguaggio concettuale delle scienze? Se spesso ci si rappresenta questo linguaggio come nominalismo, è perché ancora si rimane irretiti nella concezione logico-grammaticale dell'essenza del linguaggio.

Scrivo tutto questo in forma di domande, perché non vedo che cosa oggi un pensiero potrebbe fare di più se non pensare incessantemente su ciò che provoca queste domande. Forse arriverà il momento in cui, per altre vie,

l'essenza del nichilismo si mostrerà più chiaramente e in una luce più viva. Per ora mi accontento di presumere che il solo modo in cui potremmo meditare sull'essenza del nichilismo sia quello di imboccare innanzitutto la via che conduce a una localizzazione dell'essenza dell'essere. Solo per questa via è possibile localizzare la questione del niente. *Sennonché, la questione dell'essenza dell'essere si estingue se essa non abbandona il linguaggio della metafisica, perché il rappresentare metafisico impedisce di pensare la questione dell'essenza dell'essere.*
Dovrebbe risultare evidente che la trasformazione del dire che pensa all'essenza dell'essere è sottoposta ad altre esigenze che non al cambio di una vecchia terminologia con una nuova. Il fatto che lo sforzo per ottenere una simile trasformazione resterà presumibilmente ancora per lungo tempo maldestro, non è una ragione sufficiente per rinunciarvi. Oggi più che mai siamo tentati di svalutare la ponderatezza del pensiero rispetto al ritmo del calcolare e del pianificare, che giustificano immediatamente agli occhi di chiunque le loro invenzioni tecniche attraverso i successi economici. Questa svalutazione del pensiero pretende troppo da esso in base a criteri che gli sono estranei. Nel contempo si imputa al pensiero l'arrogante pretesa di sapere la soluzione degli enigmi e di portare la salvezza. Rispetto a tutto ciò, concordo pienamente con lei quando segnala la necessità di lasciar sgorgare le fonti di energia ancora intatte e di fare ricorso a ogni ausilio, per reggersi «nel vortice del nichilismo».

Con ciò, tuttavia, non dobbiamo sottovalutare la localizzazione dell'*essenza* del nichilismo, se non altro perché il nichilismo ci tiene a contraffare la propria essenza e a sottrarsi così al confronto che tutto decide. Solo quest'ultimo potrebbe aprire e predisporre un ambito libero in cui esperire quello che lei chiama « una nuova dedizione dell'essere » (*Oltre la linea*, p. 87).

Lei scrive: « L'istante in cui la linea sarà passata porterà una nuova dedizione dell'essere, e così comincerà a risplendere ciò che realmente è ».

La frase, facile da leggere, è difficile da pensare. Prima di tutto vorrei chiedere se, al contrario, non sia piuttosto solo la nuova dedizione dell'essere a portare l'istante per passare la linea. La domanda sembra limitarsi a capovolgere la sua frase. Ma un semplice capovolgimento è in ogni caso un modo di fare capzioso, perché la soluzione che così si offrirebbe resta impigliata nella questione che ha capovolto. La sua proposizione dice: « ciò che realmente è », dunque il reale, cioè l'ente, comincia a risplendere perché l'essere di nuovo si dedica. Per questo, ora, ci domandiamo più correttamente se l'« essere » è qualcosa di per sé, e se, oltre a ciò, talvolta si dedica anche all'uomo. Presumibilmente proprio questa dedizione è, ma in maniera ancora velata, ciò che in modo assai imbarazzato e indeterminato chiamiamo « l'essere ». Ma una tale dedizione non accade anch'essa ancora, e in uno strano modo, sotto il dominio del nichilismo, cioè in un modo tale che « l'essere » si distoglie e si sottrae nell'assenza? Distoglimento e sottrazione, tuttavia, non è

che siano niente. Essi dominano per l'uomo in modo quasi più opprimente, tanto da trascinarlo via, da risucchiare il suo aspirare e il suo fare, e da inghiottirlo infine nel vortice che si ritrae, in modo tale che l'uomo può credere di non incontrare ormai che se stesso. In verità, però, questo suo se stesso non è più nient'altro che la consumazione della sua e-sistenza nel dominio di ciò che lei connota come il carattere totale del lavoro.

Naturalmente, se prestiamo una sufficiente attenzione, la dedizione (*Zuwendung*) e il distoglimento (*Abwendung*) dell'essere non possono mai essere rappresentati come se riguardassero l'uomo solo di quando in quando e solo per qualche istante. Piuttosto, l'essere dell'uomo consiste nel fatto che ognora, in un modo o nell'altro, esso perdura e dimora in questa dedizione e in questo distoglimento. Dell'« essere stesso » diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo « l'essere », tralasciamo il suo presentarsi (*Anwesen*) *all'essere* umano (*Menschen*wesen), dando così a vedere di non comprendere che proprio questo essere entra a fare parte dell'« essere ». Ma anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* se, dicendo l'« essere » (non l'essere-uomo), poniamo l'uomo per se stesso e, dopo averlo così posto, lo mettiamo in relazione all'« essere ». Diciamo invece anche *troppo*, se pensiamo l'essere come qualcosa di onnicomprensivo, e ci rappresentiamo l'uomo soltanto come un ente particolare tra gli altri (vegetali, animali), per poi mettere i due in relazione tra loro; infatti, già nell'essere umano è insita la relazione con ciò che è determinato come

«essere» attraverso il riferimento, il riferirsi nel senso del fruire, e che così è sottratto al suo presunto «in sé e per sé». Il discorso sull'«essere» caccia il rappresentare da un imbarazzo all'altro, senza che la fonte di questo disorientamento voglia mostrarsi.
Ma le cose sembrano aggiustarsi subito, se non lasciamo deliberatamente da parte quel pensiero da tempo pensato che è la relazione soggetto-oggetto, secondo la quale ad ogni soggetto (uomo) appartiene un oggetto (essere), e viceversa. Certamente, se non fosse però che questo insieme – la relazione, il soggetto e l'oggetto – già riposasse, come s'è visto, nell'essenza di ciò che ci rappresentiamo in modo del tutto insufficiente come relazione tra l'essere e l'uomo. Soggettività e oggettività si fondano già, da parte loro, su una particolare manifestatività dell'«essere» e dell'«essere umano». Essa fissa il rappresentare sulla distinzione dell'uno dall'altro rispettivamente come oggetto e come soggetto. Da allora, questa distinzione vale come un che di assoluto e condanna il pensiero in una via senza uscita. Un'impostazione dell'«essere» che voglia nominare «l'essere» considerandolo a partire dalla relazione soggetto-oggetto, non riflette su ciò che essa già lascia impensato tra quanto merita di essere domandato. Parlare di una «dedizione dell'essere» rimane allora un espediente, e del tutto problematico, perché l'essere consiste nella dedizione, in modo tale che questa dedizione non è mai soltanto qualcosa che può aggiungersi all'«essere».

Essere-presente («essere») è sempre, in quanto essere-presente, un essere-presente all'essere umano, essendo l'essere-presente quell'ingiunzione che di volta in volta chiama l'essere umano. In quanto tale, l'essere umano è disposto all'ascolto, perché appartiene all'ingiunzione che chiama, all'essere-presente (*An-wesen*). Questa cosa che ognora si annuncia come la stessa, questa coappartenenza di chiamata e ascolto, sarebbe allora «l'essere»? Che cosa dico? Non è più affatto «essere», se tentiamo di pensare fino in fondo l'«essere» così come esso domina secondo la sua destinazione, cioè come essere-presente, e in questo modo soltanto noi corrispondiamo alla sua essenza destinale. Dovremmo quindi lasciare decisamente cadere la parola «essere», che isola e che separa, così come la parola «l'uomo». La questione della relazione tra i due s'è rivelata insufficiente, perché essa non giunge mai nell'ambito di ciò che vorrebbe interrogare. In verità, allora, non possiamo più nemmeno dire che «l'essere» e «l'uomo» «sono» la stessa cosa nel senso che *essi* appartengono l'uno all'altro, perché, dicendo *così*, continuiamo a lasciar essere l'uno e l'altro per sé.
Ma perché, in una lettera sull'essenza del nichilismo compiuto, menzionare cose così complicate e astratte? Innanzitutto per avvertire che non è affatto più facile dire «l'essere» che parlare del niente; poi per mostrare di nuovo come sia qui inevitabile che tutto dipenda dal giusto dire, cioè da quel λόγος di cui né la logica né la dialettica, scaturite dalla metafisica, possono mai esperire l'essenza.

Dipende dall'«essere» – ora impiego per un istante la parola per nominare quella problematica stessa cosa in cui l'essenza dell'essere e l'essenza dell'uomo si coappartengono –, dipende dall'«essere» che il nostro dire, nel corrispondergli, venga meno, per cui altro non resta se non ciò che troppo frettolosamente si rende sospetto sotto l'etichetta di «mistica»? Oppure dipende dal nostro dire se esso ancora non parla, perché non è ancora in grado di disporsi in una corrispondenza con l'essenza dell'«essere»? Dobbiamo lasciare al gusto dei dicenti la scelta del linguaggio da parlare per dire le parole fondamentali nell'istante dell'attraversamento della linea, cioè quando si tratterà di attraversare la zona critica del nichilismo compiuto? È sufficiente che questo linguaggio sia universalmente comprensibile, o vigono qui altre leggi e altre misure, così uniche nel loro genere quanto l'istante della storia del mondo che segna il compimento planetario del nichilismo e l'es-plicazione (*Aus-einandersetzung*) della sua essenza?
Sono questioni, queste, che ora appena incominciano a divenire per noi degne di essere poste, al punto che in esse ci sentiamo come a casa e non desistiamo dal porle, anche a rischio di dover sacrificare antiche abitudini del pensiero, nel senso del rappresentare metafisico, e di essere accusati di spezzare ogni sana ragione.
Sono questioni, queste, che nell'andare «oltre la linea» rivelano una particolare pungenza; perché questo andare si muove nell'ambito del niente. Forse che col compimento o per lo meno con l'oltrepassamento del nichilismo sparisce il niente? Probabilmente questo oltrepassamento accade solo se, invece dell'apparenza del niente nullo, arriva e trova accoglienza presso di noi mortali l'essenza del niente da sempre affine all'«essere».

Da dove viene questa essenza? Dove la dobbiamo cercare? Qual è il luogo del niente? Noi non domandiamo in modo sconsiderato troppo, se cerchiamo il luogo e localizziamo l'essenza della linea. Ma questo è qualcosa di diverso dal tentativo di dare quanto lei richiede, ossia «una buona definizione del nichilismo»? Sembra, infatti, che il pensiero continui come in un cerchio magico a girare in folle intorno alla stessa cosa, senza mai potervisi avvicinare. Ma forse il cerchio è una spirale nascosta. Forse, nel frattempo, essa si è ristretta. Ciò significa che il modo in cui ci accostiamo all'essenza del nichilismo muta. La bontà della «buona definizione», legittimamente richiesta, trova la sua conferma nel fatto che noi rinunciamo al voler definire, in quanto esso deve fissarsi in asserti nei quali il pensiero perisce. Rimane tuttavia un guadagno modesto, perché solo negativo, l'apprendere a fare attenzione che sul niente, sull'essere e sul nichilismo, sulla loro essenza e sull'essere (*Wesen*, nell'accezione verbale) dell'essenza (*Wesen*, nell'accezione nominale), non è possibile impartire alcuna informazione che possa essere a portata di mano in forma di asserti.
Rimane un guadagno nella misura in cui esperiamo che ciò di cui la «buona definizione» deve valere, l'essenza del nichilismo, ci riman-

da in un ambito che esige un altro dire. Se all'«essere» appartiene la dedizione in modo tale che quello stia in questa, allora l'«essere» si risolve nella dedizione. Quest'ultima diventa ora ciò che va domandato, e come tale d'ora in poi viene pensato l'essere che si è ritirato nella sua essenza e che in essa si è risolto. Corrispondentemente, lo sguardo del pensiero che vede già in questo ambito può ormai scrivere l'«essere» soltanto nel modo seguente: l'~~essere~~. Questa barratura a forma di croce difende innanzitutto dall'abitudine, quasi inestirpabile, di rappresentare l'«essere» come un qualcosa che sta di fronte e che sta per sé, e che poi talvolta si fa innanzi all'uomo. Secondo questa rappresentazione sembra che l'uomo sia al di fuori dell'«essere». Ora, l'uomo non solo non è fuori, non solo, cioè, è compreso nell'«essere», ma l'«essere», fruendo dell'essere umano, non può non abbandonare l'apparenza del per-sé, per cui anche altra è la sua essenza rispetto a quella che vorrebbe la rappresentazione di un insieme che abbraccia la relazione soggetto-oggetto.

Dopo quanto s'è detto, però, il segno della barratura a croce non può essere un segno meramente negativo di cancellazione. Piuttosto esso indica le quattro contrade dell'insieme dei Quattro (*Geviert*) e la loro riunione nel luogo dell'incrocio (cfr. *Vorträge und Aufsätze* [Discorsi e saggi], Neske, Pfullingen, 1954, pp. 145-204; [trad. it. cit., pp. 96-138]).

L'essere-presente (*An-wesen*) si dedica come tale all'essere umano, e in questo solamente si compie la dedizione, in quanto quello, l'essere

umano, è memore di questa. Nella sua essenza, infatti, l'uomo è la memoria dell'~~essere~~, ma nel senso dell'essere. Ciò significa che l'essere umano fa parte di ciò che, nella barratura a croce dell'essere, reclama il pensiero in un'ingiunzione più iniziale.[14] L'essere-presente si fonda in quella dedizione che, come tale, volge a sé e impiega l'essere umano affinché esso, per quella dedizione, si prodighi.

Come l'~~essere~~, anche il niente dovrebbe essere scritto, cioè pensato, così. Ciò significa che al niente appartiene, e in modo non accessorio, l'essere umano che ne è memore. Pertanto, se nel nichilismo il niente giunge a dominare in modo del tutto particolare, allora l'uomo non solo è riguardato dal nichilismo, ma vi prende essenzialmente parte. Ma allora anche l'intera «sostanza» umana non sta da qualche parte, al di qua della linea, per poi attraversarla e stabilirsi dall'altra parte presso l'essere. È l'essere umano stesso ad appartenere all'essenza del nichilismo e quindi alla fase del suo compimento. L'uomo, in quanto essere che è fruito nell'~~essere~~, fa parte della zona dell'~~essere~~ e quindi nello stesso tempo di quella del niente. Egli non è soltanto *nella* zona critica della linea. Egli stesso, ma non per sé e ancor meno mediante se stesso soltanto, *è* questa zona e perciò la linea. Pensata come segno che delimita la zona del nichilismo compiuto, la linea non è in nessun caso qualcosa che stia davanti all'uomo

14. 1ª edizione 1956: «evento» (nota a margine, di Heidegger).

come un che di oltrepassabile. Ma allora cade anche la possibilità di un *trans lineam* e perciò di un suo attraversamento.
Più riflettiamo su «la linea», più quest'immagine immediatamente accessibile si dissolve, senza che i pensieri da essa suscitati debbano perdere il loro significato. Nello scritto *Oltre la linea*, lei descrive il luogo del nichilismo e dà un giudizio sulla situazione e sulla possibilità di movimento dell'uomo in riferimento al luogo descritto e designato dall'immagine della linea. Certo occorre una topografia del nichilismo, del suo processo e del suo superamento. Ma la topografia deve essere preceduta da una topologia: cioè dalla localizzazione del luogo che riunisce nella loro essenza essere e niente, che determina l'essenza del nichilismo e che consente così di riconoscere le vie per le quali si delineano i modi di un possibile oltrepassamento del nichilismo.
Dov'è il luogo a cui appartengono l'essere e il niente, giocando tra i quali il nichilismo dispiega la sua essenza? Nello scritto *Oltre la linea* (p. 74) lei nomina «la riduzione» come un tratto fondamentale delle correnti nichilistiche: «Si esaurisce la sovrabbondanza; l'uomo si sente sfruttato da molteplici punti di vista, e non solo dal punto di vista economico». Ma lei aggiunge giustamente che «ciò non esclude che essa (la riduzione) si accompagni in ampi settori a un crescente dispiegamento di potenza e forza di penetrazione», così come anche lo svanimento «non è semplicemente svanimento» (p. 78).
Che cosa significa questo se non che il movimento di continua diminuzione della pienezza e dell'originarietà all'interno dell'ente nel suo insieme è non solo accompagnato, ma determinato da un accrescimento della volontà di potenza? La volontà di potenza è la volontà che *si* vuole. Nella forma di una simile volontà e in conformità ai suoi ordinamenti, appare, da tempo prefigurato e in molti modi dominante, quel qualcosa che, rappresentato a partire dall'ente, trascende l'ente e, all'interno di questo trascendimento, retroagisce sull'ente o come fondamento dell'ente o come sua causa. La riduzione constatabile all'interno dell'ente riposa su una produzione dell'essere, cioè sul dispiegamento della volontà di potenza nell'incondizionata volontà di volontà. Lo svanimento, l'assenza, è determinato a partire da una presenza e attraverso di essa. Questa precede tutto ciò che svanisce e lo trascende. Così, anche là dove l'ente svanisce, a dominare non è solo l'ente di per sé, ma è prima in modo decisivo un qualcosa d'altro. Ovunque v'è il trascendimento che ritorna all'ente, il «*transcendens* puro e semplice» (*Sein und Zeit* [Niemeyer, Tübingen, 1927; trad. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, 2ª ediz., UTET, Torino, 1969], par. 7), «l'essere» dell'ente. La metafisica stessa è trascendimento, dove ora però questo nome non significa più una dottrina o una disciplina della filosofia, ma significa che «si dà» (*es gibt*) quel trascendimento (*Sein und Zeit*, par. 43 c). Esso è dato nella misura in cui è avviato al suo dominare, cioè inviato in conformità al destino (*geschickt*). L'incalcolabile pienezza e repentinità di ciò che si dispiega come trascen-

dimento si chiama destino della (genitivo oggettivo) metafisica.

In conformità a questo destino, anche il rappresentare umano diventa metafisico. Le rappresentazioni metafisiche dell'ente possono essere esposte storicamente, nella loro successione, come un accadere. Ma questo accadere non è la storia dell'essere; è invece quest'ultimo che domina come destino del trascendimento. Il fatto che e come «si dà» l'essere dell'ente, ciò costituisce la meta-fisica nel senso indicato.

Il niente, anche quando lo pensiamo solo nel senso di una completa negazione di ciò che è presente, fa parte, in quanto è assente, dell'essere-presente come una delle sue possibilità. Pertanto, se nel nichilismo domina il niente, se l'essenza del niente appartiene all'essere, e se l'essere è il destino del trascendimento, allora l'essenza della metafisica si rivela come il luogo essenziale del nichilismo. Questo lo possiamo dire solo quando e finché esperiamo l'essenza della metafisica come destino del trascendimento.

Su che cosa poggia allora l'oltrepassamento (*Überwindung*) del nichilismo? Sul superamento (*Verwindung*) della metafisica. È questo un pensiero scabroso che si cerca di evitare. Proprio per questo non v'è alcun motivo di mitigarlo. Incontreremo minor resistenza ad accettare un pensiero del genere, se consideriamo che esso implica che l'essenza del nichilismo non sia niente di nichilistico, e che nulla della sua antica dignità è tolto alla metafisica per il fatto che la sua essenza cela in sé il nichilismo.

La zona della linea critica, cioè la località dell'essenza del nichilismo compiuto, sarebbe dunque da cercare là dove l'essenza della metafisica dispiega le sue possibilità estreme e in esse si raccoglie. Ciò accade là dove la volontà di volontà vuole, cioè sollecita, *pone* tutto ciò che è presente unicamente nella totale e uniforme disponibilità della sua sostanza (*Bestand*). Come incondizionato raccoglimento di un tale porre, l'~~essere~~ non svanisce, ma fa la sua irruzione in un'estraneità singolare. Nello svanimento e nella riduzione si mostra solo ciò che un tempo era presente, e che la volontà di volontà non ha ancora colto, ma ha lasciato nella volontà dello spirito e nel suo totale automovimento, in cui si muove il pensiero di Hegel.

Lo svanire di ciò che un tempo era presente non è uno scomparire dell'essere-presente. Piuttosto, l'essere-presente si sottrae. Questa sottrazione resta però velata al rappresentare determinato dal nichilismo. Sembra che ciò che è presente nel senso di ciò che è sostanza (*Bestand*) basti a se stesso. La sua stabilità (*Beständigkeit*) e ciò che in tale costanza (*Ständigkeit*) pone, ossia l'essere-presente di ciò che è presente, appaiono, quando se ne parla, come una trovata del pensiero, di un pensiero stravagante che, a forza di riferirsi all'«essere», non è più in grado di vedere l'ente, ossia la presunta unica «realtà».

Nella fase del nichilismo compiuto sembra che non si dia qualcosa come l'*essere dell'*ente, come se dell'essere non ne fosse niente (nel senso del niente nullo). L'~~essere~~ rimane assente in un modo singolare. Si vela e si mantiene in una

velatezza che a sua volta si vela. In tale velatezza riposa l'essenza della dimenticanza esperita in modo greco. In fondo, cioè a partire dall'inizio del dispiegarsi della sua essenza, questa dimenticanza non è niente di negativo, ma, in quanto velamento-salvamento (*Ver-bergung*), è presumibilmente un mettere in salvo che preserva qualcosa di non ancora svelato. Per la rappresentazione corrente, il dimenticare dà facilmente l'impressione della mera perdita, della mancanza e dell'incertezza. Siamo infatti abituati a considerare il dimenticare e la dimenticanza solo come un'omissione che si può riscontrare assai spesso come uno stato dell'uomo rappresentato di per sé. In tal modo restiamo ancora molto lontani da una determinazione dell'essenza della dimenticanza. Ma anche là dove abbiamo scorto nella sua ampiezza l'essenza della dimenticanza, cadiamo fin troppo facilmente nel pericolo di intendere il dimenticare soltanto come un'azione o un'omissione dell'uomo.

Più volte la «dimenticanza dell'essere» è stata per l'appunto rappresentata come se, per ricorrere a un'immagine, l'essere fosse un ombrello che la smemoratezza di un professore di filosofia ha lasciato da qualche parte.

Ora, la dimenticanza, apparentemente distinta dall'essenza dell'essere, non si limita a *colpire* quest'essenza. Essa fa parte della cosa stessa dell'essere, domina come destino della sua essenza. La dimenticanza rettamente pensata, il velamento del non ancora svelato dispiegarsi dell'essenza (in senso verbale) dell'essere, vela e mette in salvo tesori non ancora scoperti ed è la

promessa di un ritrovamento che attende solo una ricerca adeguata. Per supporre queste cose non occorre alcun dono profetico, né l'atteggiamento di chi fa il grande annuncio, ma solo l'attenzione, esercitata per decenni, a ciò che è stato e che si manifesta nel pensiero metafisico dell'Occidente. Ciò che è stato è sotto il segno della svelatezza di ciò che è presente. La svelatezza riposa nella velatezza dell'essere-presente. *A questa* velatezza, in cui si fonda la svelatezza ('Αλήθεια), è destinato il pensiero rammemorante. Esso pensa e rammemora ciò che è stato, ma che non è passato, perché rimane l'imperituro in ogni durare che di volta in volta l'evento dell'essere concede.

Il superamento della metafisica è il superamento della dimenticanza dell'essere. Questo superamento si rivolge all'essenza della metafisica. Esso l'avvolge con ciò a cui questa stessa essenza aspira in quanto invoca quell'ambito che la solleva nello spazio libero della sua verità. Perciò il pensiero, per corrispondere al superamento della metafisica, deve prima chiarire l'essenza della metafisica. Per un tentativo del genere, il superamento della metafisica assume dapprima l'aspetto di un oltrepassamento che si limita a lasciare alle spalle il rappresentare esclusivamente metafisico, per accompagnare il pensiero nello spazio libero che si apre col superamento dell'essenza della metafisica. Ma nel superamento, la verità permanente della metafisica apparentemente rifiutata fa propriamente il suo ritorno come *essenza* ormai appropriata di essa.

Qui accade qualcosa di diverso da una mera restaurazione della metafisica. Del resto non c'è alcuna restaurazione che possa raccogliere quanto è stato tramandato, così come uno raccoglie le mele cadute dall'albero. Ogni restaurazione è interpretazione della metafisica. Chi oggi crede di perscrutare in modo più chiaro e di seguire il domandare metafisico nella totalità della sua natura e della sua storia, un giorno dovrà pensare, visto che si muove così volentieri con tanta superiorità in spazi luminosi, donde mai ha preso la luce per vedere più chiaramente. È di un grottesco difficilmente superabile proclamare i miei tentativi di pensiero una demolizione della metafisica, e nello stesso tempo mantenersi con l'aiuto di quei tentativi in cammini di pensiero e in rappresentazioni che sono stati tratti – per non dire che sono dovuti – a quella pretesa demolizione. Qui non c'è bisogno di gratitudine, ma di una meditazione. Ma la mancanza di meditazione era già cominciata nel 1927 col superficiale fraintendimento della «distruzione» discussa in *Sein und Zeit* (1927), la quale non ha altro scopo se non quello di riguadagnare le originarie esperienze dell'essere della metafisica, attraverso la decostruzione di rappresentazioni divenute comuni e vuote.

Ma per salvare la metafisica nella sua essenza, la partecipazione dei mortali a questo salvataggio deve contentarsi anzitutto di domandare: «Che cos'è metafisica?». A rischio di dilungarmi troppo e di ripetere cose già dette altrove, vorrei approfittare dell'occasione di questa lettera per illustrare ancora una volta il senso e

la portata di quella domanda. Perché? Perché anche *lei* desidera contribuire a suo modo all'oltrepassamento del nichilismo. Ma tale oltrepassamento avviene nello spazio del superamento della metafisica. Accediamo a questo spazio domandando: «Che cos'è metafisica?». Questa domanda, posta ponderatamente, contiene già il presentimento che il suo proprio modo di domandare viene fatto vacillare da essa stessa. «Che cos'è?» indica il modo in cui di solito si chiede dell'«essenza» di qualcosa. Ma se la domanda mira a localizzare la metafisica come trascendimento dell'essere al di là dell'ente, allora, con l'«essere» che trascende, diventa subito problematico ciò che risulta distinto in quella distinzione in cui da tempo si muovono le dottrine della metafisica e da cui esse ricevono gli schemi del loro linguaggio. Si tratta della distinzione tra essenza ed esistenza, tra il «che cos'è» (*Was-sein*) e il «che è» (*Daß-sein*).

La domanda «Che cos'è metafisica?» fa dapprima ingenuamente uso di questa distinzione. Ben presto, tuttavia, la meditazione sul trascendimento dell'essere al di là dell'ente si rivela come una di quelle domande che devono colpire se stesse al cuore, non perché così il pensiero abbia a morire, ma perché, trasformatosi, viva. Quando tentai di discutere la questione «Che cos'è metafisica?»[15] – la cosa

15. Nella Prolusione omonima tenuta nell'Università di Friburgo il 29 luglio 1929, e il cui testo sta ora in Martin Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 59-77.

avvenne un anno prima della pubblicazione del suo trattato *La mobilitazione totale* – fin dall'inizio non era mia aspirazione arrivare a una definizione di una disciplina della filosofia scolastica. Piuttosto, rispetto alla determinazione della metafisica secondo la quale avviene in essa il trascendimento al di là dell'ente come tale, discutevo una domanda che pensa l'altro rispetto all'ente. Ma anche questa domanda non è stata scelta a caso e posta andando nell'indeterminato.

Dopo un quarto di secolo dovrebbe essere giunto il tempo di sottolineare un fatto che ancor oggi è trascurato, come se si trattasse di una circostanza esteriore. La questione «Che cos'è metafisica?» è stata discussa in una Prolusione inaugurale di filosofia davanti a tutte le facoltà riunite. Per questo essa si pone nella cerchia di tutte le scienze e ad esse si rivolge. Ma come? Non certo con l'intenzione presuntuosa di migliorarne il lavoro o peggio di disprezzarlo.

Il rappresentare che è proprio delle scienze mira ovunque all'ente, e precisamente ad ambiti separati dell'ente. Bisognava partire da questa rappresentazione dell'ente, e, seguendola, cedere a un'altra opinione ovvia per le scienze. Esse ritengono che tutto l'ambito di ciò che si può ricercare e indagare si esaurisca nel rappresentare l'ente, e che oltre all'ente non ci sarebbe «niente altro». La questione dell'essenza della metafisica tenta di raccogliere questa opinione delle scienze e, apparentemente, di dividerla con esse. Ma chiunque riflette deve già sapere anche che il domandare che

riguarda l'essenza della metafisica non può aver presente che quell'unica cosa che caratterizza la meta-fisica, e cioè il trascendimento: *l'essere dell'*ente. Invece, nell'orizzonte del rappresentare scientifico che conosce solo l'ente, ciò che non è assolutamente un ente (cioè l'essere) non può offrirsi che come niente. Perciò la Prolusione pone la questione di «*questo* niente». Essa non domanda in modo arbitrario e indeterminato «del» niente. Essa domanda che ne è di ciò che è tutt'altro rispetto a ogni ente, che ne è di ciò che ente non è. Alla luce di questa domanda appare che l'esserci dell'uomo è «tenuto immerso» in «*questo*» niente, nel tutt'altro rispetto all'ente. Detto in altri termini, questo significa e poteva significare soltanto che «l'uomo è il luogo-tenente del niente». La frase vuol dire che l'uomo tiene libero il luogo per il tutt'altro rispetto all'ente, in modo tale che nella sua apertura possa darsi qualcosa come l'essere-presente (l'essere). Questo niente, che non è l'ente, e che però *si dà*, non è niente di nullo, ma appartiene all'essere-presente. Essere e niente non si danno uno accanto all'altro, ma l'uno si adopera per l'altro, in una sorta di parentela di cui non abbiamo ancora pensato la pienezza essenziale. Né la pensiamo finché tralasciamo di chiederci: che cosa intendiamo con quel «ciò» (*es*) che qui «si dà» (*gibt*)? In quale tipo di dare si dà? In che senso appartiene a questo «si dà l'essere e il niente» ciò che si rimette a questo dono custodendolo? Diciamo alla leggera: si dà. L'essere «è» poco altrettanto quanto il niente. Ma *si dà* l'uno come l'altro.

Leonardo da Vinci scrive: «Il nulla non à mezzo, e li sua termini è il nulla»; «Infralle cose grandi che infra noi si trovano, l'essere del nulla è grandissima».[16] La parola di questo grande non può e non deve dimostrare nulla; essa rimanda alle questioni: in che modo si dà l'essere, in che modo si dà il niente? Da dove ci viene un simile darsi? In che misura siamo ad esso già assegnati in quanto esseri umani?

Poiché la Prolusione *Che cos'è metafisica?*, secondo l'occasione che le si offriva, si limitava deliberatamente a porre dal punto di vista del trascendimento, cioè dell'*essere dell'*ente, la questione di *quel* niente che risulta anzitutto dalla rappresentazione scientifica dell'ente, si è estrapolato da quella conferenza «il» niente e se ne è fatto un documento del nichilismo. Visto che è passato molto tempo, dovrebbe ora essere consentito domandare: dove, in quale frase, in quale locuzione s'è mai detto che il niente di cui si parla in quella Prolusione sia il niente nel senso del niente nullo, e che in questa accezione esso sia assunto come il primo e l'ultimo scopo di ogni rappresentazione e di ogni esistenza?

La Prolusione si conclude con questa domanda: «Perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?». «Niente» è qui scritto deliberatamente, e contro la consuetudine, con la maiuscola. Alla lettera, però, viene qui presentata la

16. *Codice Atlantico*, folio 289 *verso* b e folio 389 *verso* d. Heidegger cita dalla traduzione tedesca a cura di Theodor Lücke, *Tagebücher und Aufzeichnungen* [Diari e appunti], List, Leipzig, 1940, pp. 4 e 5.

questione posta da Leibniz e poi ripresa da Schelling. Sia l'uno che l'altro pensatore la intendono come questione del fondamento supremo e della causa prima di tutto l'ente. I tentativi odierni di restaurare la metafisica riprendono di preferenza la questione in questi termini.

Ma la Prolusione *Che cos'è metafisica?*, seguendo il suo cammino, che è di altra natura, pensa la questione passando per un altro ambito e in un senso mutato. Ciò che viene ora domandato, è: da che cosa dipende che ovunque solo l'ente ha il primato, e che non viene invece pensato il «non» dell'ente, «questo niente», cioè l'essere relativamente alla sua essenza? Chi pensa a fondo la Prolusione come un tratto del cammino di *Sein und Zeit* può intendere la questione solo nel senso indicato. Un simile tentativo era dapprima una strana pretesa. Per questo il mutamento di senso della questione fu esplicitamente chiarito nell'*Introduzione* [cfr. *Segnavia*, cit., pp. 332 sgg.] che fu premessa alla quinta edizione (1949) di *Che cos'è metafisica?*

Cosa si vuol dire con questo rinvio? Si vuole indicare con quale impaccio e con quale esitazione il pensiero si dia a una meditazione su ciò che rimane la richiesta anche del suo scritto *Oltre la linea*, e precisamente: l'essenza del nichilismo.

La domanda «Che cos'è metafisica?» tenta questa sola cosa: condurre le scienze a riflettere sul fatto che esse incontrano necessariamente, e perciò sempre e dappertutto, il tutt'altro rispetto all'ente, il niente di ente. A *loro* insapu-

ta, esse stanno già in riferimento all'essere. Solo dalla verità dell'essere di volta in volta dominante esse ricevono una luce per poter vedere e considerare *come tale* l'ente che esse si rappresentano. Il domandare «Che cos'è metafisica?», ossia il pensiero che ne deriva, non è più scienza. Ma per il pensiero, il trascendimento come tale, cioè l'*essere dell'*ente, diventa ora degno d'essere interrogato relativamente alla sua essenza, e perciò non è mai qualcosa di indegno e di nullo. «Essere», questa parola apparentemente vuota, è qui pensato sempre nella pienezza essenziale di quelle determinazioni che, dalla Φύσις e dal Λόγος fino alla «volontà di potenza», rinviano l'una all'altra, rivelando ovunque un tratto fondamentale che in *Sein und Zeit* (par. 6) si tenta di nominare col termine «essere-presente». Ed è solo perché la domanda «Che cos'è metafisica?» pensa fin dall'inizio al trascendimento, al *transcendens*, all'*essere dell'*ente, che può pensare il non dell'ente, *quel* niente che è originariamente la stessa cosa dell'essere.

Certo, chi non ha mai pensato seriamente nella loro connessione la direzione fondamentale della domanda della metafisica, l'avvio del suo cammino, l'occasione del suo svolgimento, la cerchia delle scienze a cui si rivolge, finisce per credere che qui venga presentata una filosofia del niente (nel senso del nichilismo negativo).

I fraintendimenti evidentemente ancora inestirpabili della domanda «Che cos'è metafisica?» e il misconoscimento del luogo ove essa sta sono solo in minima parte le conseguenze di

un'avversione nei confronti del pensiero. La loro origine è nascosta più in fondo. Essi appartengono alle manifestazioni che gettano luce sul corso della nostra storia: noi, infatti, con tutte le nostre sostanze, ci muoviamo ancora all'interno della zona del nichilismo, posto ovviamente che l'essenza del nichilismo stia nella dimenticanza dell'essere.

Che ne è allora dell'attraversamento della linea? Conduce esso fuori dalla zona del nichilismo compiuto? Il tentativo di attraversare la linea resta in balìa di un rappresentare che appartiene all'ambito in cui domina la dimenticanza dell'essere. Ed è per questo che esso si esprime ancora con i concetti fondamentali della metafisica (forma, valore, trascendenza). L'immagine della linea può raffigurare in maniera sufficiente la zona del nichilismo compiuto? E l'immagine della zona è migliore?

Il dubbio che sorge è se queste immagini siano idonee a raffigurare l'oltrepassamento del nichilismo, cioè il superamento della dimenticanza dell'essere. Ma presumibilmente un dubbio del genere pesa su qualsiasi immagine, senza peraltro poter intaccare la forza illuminante delle immagini e la loro originaria e inevitabile presenza. Riflessioni di questo genere testimoniano solo quanto poco siamo versati nel dire (*die Sage*) del pensiero e quanto poco conosciamo la sua essenza.

L'essenza del nichilismo, che da ultimo si compie nel dominio della volontà di volontà, sta nella dimenticanza dell'essere. A questa dimenticanza sembra che corrispondiamo al meglio quando la dimentichiamo, cioè quando

la buttiamo al vento. Così facendo, non prestiamo attenzione a che cosa significa dimenticanza in quanto velatezza dell'essere. Se invece prestiamo attenzione a ciò, allora esperiamo questa sconcertante necessità: invece di volere oltrepassare il nichilismo, dobbiamo prima raccoglierci nella sua *essenza*. Questo raccoglimento (*Einkehr*) nella sua essenza è il primo passo mediante il quale lasciamo il nichilismo alle nostre spalle. La via di questo raccoglimento ha la direzione e la modalità di un ritorno (*Rückkehr*). Non si tratta naturalmente di un ritorno ai tempi trascorsi per tentare di restaurarli in una forma artificiosa. Ritorno qui significa la direzione verso quella località (la dimenticanza dell'essere) dalla quale la metafisica ha ricevuto e continua ad avere la sua provenienza.

Per questa sua provenienza, alla metafisica è impedito, proprio in quanto metafisica, di poter mai esperire la sua essenza; è infatti per il trascendimento e al suo interno che l'*essere* dell'ente si *mostra* al rappresentare metafisico. Apparendo in tal modo, esso reclama espressamente il rappresentare metafisico. Non c'è dunque da meravigliarsi che questo si ribelli all'idea di muoversi nella *dimenticanza* dell'essere.

E tuttavia una meditazione adeguata e perseverante arriva a vedere che la metafisica, per la sua stessa essenza, non consente mai al dimorare umano di insediarsi propriamente nella località, cioè nell'essenza, della dimenticanza dell'essere. Perciò è necessario che il pensare e il poetare ritornino là dove in certo qual modo sono sempre già stati, senza aver mai ancora

costruito. Solo costruendo, tuttavia, possiamo preparare il dimorare in quella località. Tale costruire difficilmente può già pensare di erigere la casa per il Dio e le dimore per i mortali. Esso deve accontentarsi di costruire il *cammino* che riconduce nella località del superamento della metafisica e che fa passare ciò che per destino è assegnato a un oltrepassamento del nichilismo.

Chi osa parole del genere, e per di più in uno scritto pubblico, sa fin troppo bene con quale rapidità e facilità questo dire, che vorrebbe stimolare una meditazione, verrà scartato come un mormorio oscuro o respinto come un proclama arrogante. Senza badare a tutto ciò, chi non cessa mai di apprendere deve pensare a saggiare in modo più originario e più attento il dire (*die Sage*) del pensiero rammemorante. Un giorno egli giungerà a lasciare nel mistero questo dire come il dono più alto e il pericolo più grande, come ciò che di rado riesce e spesso fallisce.

Ora sappiamo perché ogni dire di tal natura continua a compiere i suoi sforzi rimanendo maldestro. Esso passa sempre per la plurivocità essenziale della parola e delle sue locuzioni. La plurivocità di questo dire non consiste assolutamente in una mera accumulazione di significati che emergono per caso, ma riposa in un gioco che, quanto più riccamente si dispiega, tanto più rigorosamente si attiene a una regola nascosta. Mediante quest'ultima la plurivocità del dire gioca in un equilibrio del quale raramente esperiamo l'oscillazione. Per questo il dire resta legato alla più alta delle leggi. Essa è

la libertà che libera nella compagine, che tutto mette in gioco, dell'incessante trasformazione. La plurivocità di quelle parole che «nascono come fiori» (Hölderlin, *Brod und Wein* [Pane e vino]) è il giardino selvaggio in cui la crescita spontanea e la cura sono accordate l'una con l'altra in un'inconcepibile intimità. Lei quindi non dovrebbe meravigliarsi se la localizzazione dell'essenza del nichilismo incontra inevitabilmente, in ogni punto del suo cammino, ciò che è, in modo eccitante, degno di essere pensato e che noi, in modo assai maldestro, chiamiamo il dire del pensiero. Questo dire non è l'espressione del pensiero, ma è il pensiero stesso, il suo cammino e il suo canto.

Cosa vorrebbe questa lettera? Essa tenta di elevare a una più alta plurivocità il titolo *Über die Linie*, ossia tutto ciò che questo titolo indica nel suo e nel mio senso, e tutto ciò che consente di mostrare nel dire della scrittura. Questa più alta plurivocità fa esperire in che misura l'oltrepassamento del nichilismo esige il raccoglimento nella sua essenza, raccoglimento col quale diviene caduco il volere oltrepassare. Il superamento della metafisica chiama il pensiero in un'ingiunzione più iniziale.

La sua valutazione della situazione *trans lineam* e la mia discussione *de linea* dipendono l'una dall'altra. Insieme rimangono destinate a non desistere dallo sforzo di esercitare per un tratto del cammino, anche se ancora così breve, il pensiero planetario. Anche qui non occorrono né doti né atteggiamenti profetici per pensare che, per il costruire planetario, sono imminen-

ti degli incontri a cui coloro che oggi vanno incontro non sono affatto pronti. Questo vale in ugual misura sia per il linguaggio europeo sia per quello asiatico-orientale e soprattutto per l'ambito del loro possibile dialogo. Nessuno dei due, infatti, è in grado di aprire e istituire da sé questo ambito.

Nietzsche, alla luce e all'ombra del quale oggi tutti pensano e poetano col loro essere «con lui» o «contro di lui», ascoltò un'ingiunzione che esige una preparazione dell'uomo per l'assunzione del dominio della terra. Egli vide e comprese la lotta che divampava per il dominio (Großoktavausgabe, vol. XIV, p. 320, vol. XVI, p. 337, vol. XII, p. 208). Non è una guerra, ma il Πόλεμος che solo fa apparire dèi e uomini, liberi e schiavi nella loro rispettiva essenza, facendo emergere un'es-plicazione (*Aus-einander-setzung*) dell'essere. Rispetto a questa, le guerre mondiali restano qualcosa di superficiale, e più si fanno tecniche, sempre meno sono in grado di portare a una decisione.

Nietzsche ascoltò quell'ingiunzione alla meditazione sull'essenza della dominazione planetaria. Seguì la chiamata sulla via del pensiero metafisico a lui assegnato, e rovinò lungo il cammino. Così almeno sembra alla considerazione storiografica. Ma forse non rovinò, bensì giunse tanto lontano quanto il suo pensiero poteva.

Il fatto che egli ci lasciò qualcosa di arduo e di difficile, dovrebbe ricordarci, in modo più rigoroso e diverso di prima, da quale lontana provenienza trae origine la domanda, in lui

destatasi, circa l'essenza del nichilismo. La domanda non è divenuta più facile per noi. Per questo essa si deve limitare a qualcosa di provvisorio, ossia a meditare su antiche, venerabili parole, il cui dire ci suggerisce l'ambito essenziale del nichilismo e del suo superamento. C'è una salvezza che si preoccupa maggiormente di ciò che ci è stato destinato e, nel destino, tramandato che un tale pensiero rammemorante? Io non ne conosco. Eppure un pensiero del genere appare sovversivo a coloro per i quali il tradizionale rimane senza provenienza. Ciò che appare ingenuamente, costoro lo prendono già per ciò che vale in assoluto. Pretendono che si presenti in sistemi grandiosi. Dove invece il pensare si accontenta sempre e soltanto di richiamare l'attenzione sull'uso del linguaggio nel pensiero, esso non porta alcuna utilità. Ma a volte serve a ciò di cui il da-pensare fruisce. *Ciò che* la lettera tenta di esporre può rivelarsi troppo presto insufficiente.
Come invece essa vorrebbe curare la meditazione e la localizzazione, è detto da Goethe in una frase con la quale vorrei concludere questa lettera:
«Quando uno considera parola ed espressione come testimonianze sacre e non le vuole utilizzare come si utilizzano le monete spicciole e le carte monete solo per una circolazione rapida e istantanea, ma le vuol saper scambiate nel commercio dello spirito come veri equivalenti, allora non si può volergliene se egli richiama l'attenzione sul modo in cui espressioni tradizionali, su cui nessuno ha più sospetti, esercitano un influsso nocivo, obnubilano le vedute, alterano i concetti e danno a intere discipline una falsa direzione».[17]

La saluto cordialmente.

17. La frase sta all'inizio della nota intitolata *Verwahrung* [Custodia] in *West-östlicher Divan* (*Goethes Werke*, edite per incarico della granduchessa Sofia di Sassonia, Hermann Böhlau, Weimar, 1887-1919; qui: sezione I, vol. VII, a cura di Konrad Burdach, 1888, p. 115).

Stampato nel gennaio 1990
dalla Techno Media Reference s.r.l. - Milano

Piccola Biblioteca Adelphi
Periodico mensile: N. 233/1989
Registr. Trib. di Milano N. 180 per l'anno 1973
Direttore responsabile: Roberto Calasso

«Nei passaggi iniziali della *Volontà di potenza* Nietzsche definisce se stesso come "il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso – che lo ha dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé".

«Subito dopo egli osserva che nella sua opera si annuncerebbe già un contromovimento che "in un qualche futuro" prenderà il posto di quel perfetto nichilismo, benché lo presupponga come sua necessaria premessa.

«Anche se dal loro concepimento sono passati più di sessant'anni, questi pensieri continuano ad agire su di noi come uno stimolo, come proposizioni che hanno a che fare con il nostro destino. Nel frattempo si sono riempiti di sostanza, di vita vissuta, di azioni e di dolori. L'avventura intellettuale ha trovato conferma e si è replicata nella realtà.

«Se rivolgiamo lo sguardo a quella dichiarazione dal punto di vista a cui ci siamo innalzati, sembra che in essa si esprima un ottimismo sconosciuto ad osservatori successivi. Il nichilismo non è visto come una conclusione, ma piuttosto come fase di un processo spirituale che lo comprende in sé; una fase che non solo la civiltà nel suo corso storico, ma anche l'individuo nella sua esistenza personale può superare ed esaurire in se medesimo, o magari coprire di nuova pelle come una cicatrice».

Nel 1950, in occasione del sessantesimo compleanno di Martin Heidegger, Ernst Jünger pubblicò il saggio *Oltre la linea*, dedicato al tema che attraversa come una crepa non solo tutta la sua opera, ma quella di Heidegger e tutto il nostro tempo: il nichilismo. Questa parola era stata evocata da Nietzsche, come se in essa si preannunciasse un «contromovimento», un al di là del nichilismo. Dopo che la storia ha «riempito di sostanza, di vita vissuta, di azioni e di dolori» le divinazioni di Nietzsche, Jünger si domanda in questo saggio, che rimane uno dei suoi testi essenziali, se è possibile «l'attraversamento della linea, il passaggio del punto zero» che è segnato dalla parola *niente*. E precisa: «Chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subìto la tentazione conosce ben poco la nostra epoca». Cinque anni dopo, Heidegger raccolse la sfida e rispose a Jünger con un testo che è anch'esso essenziale nella sua opera: *La questione dell'essere*.

Qui pubblicati insieme per la prima volta, questi saggi si presentano, oggi non meno di allora, come un dialogo teso all'estremo, dove risuonano al tempo stesso l'opposizione e l'affinità, e insieme come una doppia risposta a quel fantasma che Nietzsche definì «il più inquietante fra tutti gli ospiti»: il nichilismo.

A cura di Franco Volpi.

215236

ISBN 88-459-0703-1

